الاستغراب

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

7

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ بيروت

العدد السابع ـ السنة الثالثة ـ 1438هـ ـ ربيع 2017

الإلحاد في تهافُته



الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد السابع ـ السنة الثالثة ــ 1438 هـ ــ ربيع 2017



" فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ. زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ، وَلَا لِاخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى حُجَّةٍ فِي مَا ادَّعَوْا، وَلَا تَحْقِيقٌ لِمَا أَوْعَوْا. وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ. "

الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام

نهج البلاغة

occidentalism



AL_ISTIGHRAB

7

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد السابع ـ السنة الثالثة ـ 1438 هـ ـ ربيع 2017

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى





تدنّي الإلحاد

■ محمود حيدر

ما كان من عبارة أبلغ من توصيف مآلات التنوير في الغرب بأنها حداثة ضد الله..

ربما لم يكن للذين ذهبوا إلى مثل هذه الخاتمة ان يقولوا هذا، لولا أن آل جموح العلمنة حدَّ صدِّ الغرب عن إيمانه بعد فصله عن لاهوته. كانت الظاهرة الإلحادية من أبرز البيِّنات على تهافت العلمنة وهي تخوض معاركها الفاصلة مع الإيمان الديني تطبيقاً لشعارها الأثير: «إزالة السحر عن العالم»... فلو كان لنا أن نؤرخ للإلحاد المستحدث لوجدنا في هذه البيِّنة مستهل الرواية. فالإلحاد ما صار ظاهرة غربية إلا مع حداثة حرصت على نزع الإيمان حتى يتسنى لها الاستحواذ على دنيا الإنسان بلا أدنى منازعة.

سواء قرأنا الإلحاد كمنزع تفكيري، أو كموقف من حدث قَلَبَ تاريخَ الغرب الحديث رأساً على عقب، سوف ينتهي بنا المسعى إلى منطقةٍ رمادية مكتظة بالمقاربات والمفارقات. وأنّى كان الأمر، ففي الحالين إياهما لم نشهد في التراث الفلسفي الغربي على تنظيرٍ يُسدِّدُ مرمى الظاهرة الإلحادية أو يسوغ مدّعاها.. حتى لقد بدا لنا في حمى الجدلٍ حول ماهية الإلحاد وهويته، أن التعريف الأكثر قرباً منه

وانطباقاً عليه هو السلب والإعراض. أي أن الملحد تعريفاً هو ذاك الذي يُعرِضُ عما ليس تحت سطوة الحواس. أو ـ بحسب المصطلح الهايدغري ـ عما لا يكون طوع اليد (Zuhandheit). ففي معرض احتجاجه على نقص الميتافيزيقا بصيغتيها اليونانية والحديثة، سيستعيد هايدغر أصل الإشكال في فلسفة الموجود. داعياً إلى التحرُّر من كثافة الموجودات وأعراضها العارضة، لأجل التعرُّف على لطف الوجود وأصالته. وعند هذا الانعطاف، لا تعود العلاقة الأولية للكائن الإنساني مع أشياء العالم المرئية والمحسوسة علاقة استعمالية انتفاعية. وتلك علاقة أفضت إلى أن يُركن المُلحد من أول أمره إلى تلك الجملة الاعتراضية: لن أؤمن بما يؤمن به المؤمن بالله الواحد الأحد، ما دمت لا أرى الدليل على هذا الإيمان عيناً وواقعاً حسيّاً..

نمضي إلى هذا المستخلص من فرضيتين: إحداهما ترى إلى الإلحاد كحدثٍ تاريخي ألقى بآثاره على الإنسان فانفعل بها واستجاب لدواعيها، وأخرى نظرت إليه كفكرة استعصى على الناظر تفكيك لغزها فهوى في لجة اللاّيقين.. ثم لم يكن له جرّاء هذا إلا أن يدحض إيمان المؤمن طلباً ليقين ما. ربما لهذا السبب سينبري الفيزيائي واللاهوتي المسيحي أليستر ماكغراث (Alister Mcgrath) إلى عقد صلة سببية بين الإلحاد والإيمان؛ ليبيِّن أن الاول (الإلحاد) ما كان لصورته ان تظهر على الملأ لولا إنكاره الوجود الواقعي للإيمان.

بهذه المنزلة تصير المقولة الإلحادية رؤية ذات طابع إيذائي؛ تُنكر على المؤمن إيمانه بوجود صانع ومدبِّر للكون، وتزعم إمكان الفهم التام للعالم والسيطرة عليه. ومن المفارقات التي لا تخلو من إفراط، ان الذين يلحدون(بدراية أو من دونها) كثيراً ما يخلعون على إلحادهم رداء العقلانية. وما يفعلون هذا إلا لظنٍ منهم بقدرة «العقل العلمي» على الكشف عن أعمق حقائق الكون والتعبير عنها، من آلية شروق الشمس إلى منشأ الطبيعة البشرية ومصيرها النهائي.

* * * * *

بين الإلحاد والإيمان ضدِّية وجودية إلا أنهما لا يتعادلان في القيمة والاعتبار. لكن التمايز بينهما جوهريٌّ. فإذا كان الإيمان موجبٌ ويكتسب أصالته من تعلقه بواجب الوجود، فالإلحاد سالبٌ ومنحكمٌ إلى النقص لتعلقه بعالم الإمكان والفقر وإنكار الواجب. وإذاً، فلا نسبة وجودية للإلحاد إلا بصفة كونه نفياً للإيمان. اللاّإيمان (Atheism) مقابل الإيمان (Theism). لا يقبل الملحد ـ وبكل بساطة ـ بالمعتقدات الأساسية للإيمان بوجود الله. وعليه لا يكون الشخص ملحداً إلا متى أعرض عن تلك المعتقدات ورَفَضها. بهذا التأصيل لا يكون للإلحاد بياناً وحضوراً إلا كنفيٍ لما هو موجود بالفعل.. وهو الإيمان بحقيقة الوجود. فالملحد هو الذي ينفي بالقوة ما يعتقد به المؤمن بالفعل. فلئن كان المؤمن محصَّناً بقوة انجذاب نحو الوجود المتعالي من أجل ان يُحصِّل القربى إليه ما اسطاع إلى ذلك سبيلاً، فمنكر الإيمان مصدودٌ بقوة انجذابية معاكسة. قوة الجذب لديه سالبة، خاوية، وممتنعة عن الامتلاء بما آمن به المؤمن وأَمِنَ إليه.

على هذا يصير الخواء سَمْتَ المُلحِدِ ومبعث قلقهِ وتوتره وتشاؤمه الوجودي. قد يقال ان الملحد مطمئن لإلحاده، وأن هذه الطمأنينة هي عنده يقين، إلا أنه يقين أبترُ لا يلبث صاحبُه حتى يسائل نفسه عن قيمة وجوده ما دام هذا الوجود آيل إلى اللاَّشيء.. إلى سديم..

يتمدد التساؤل عند المؤمن طلباً لمضاعفة يقينه، أما الملحد فكل سؤال لا يقع موضوعه في مرمى العين يتبدَّد ويصير حطاماً. وفي حين يتغيّأ المؤمنُ التعرُّفَ إلى الحقيقة المتعالية الراعية للمخلوقات طلباً للخلاص الأبدي، لا يجد الملحد في إلحاده ما يمكنه من بلوغ غاية تتجاوز آفاق الطبيعة المرئية المنتهية إلى الموت والفناء. وبالتتبع المنطقي يتعذر أن يكون ثمة من معنى وقيمة لدى الملحد ما دام نفيُه للألوهية منتهياً إلى عدم. من الأقدمين والمحدثين من آنَسَ إلى سؤال الشك على

أمل مَلئِه بجواب ما مثلما فعل اللاّأدريون؛ إلا أن الذين ألحدوا وانصرفوا إلى التبشير بإلحادهم لم يفلحوا إلا ضمن الحيِّز الذي خلا من المؤمنين. وهو الحيِّز الذي توفر لهم مع تمدد العلمنة في أزمنة الغرب الحديث وسريانها العميق في عقله وروحه.

* * * * *

كل ما جاء به الإلحاد الغربي من محاجَّات، فإنما من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لعَلْمنةٍ دارت جلُّ أسئلتها مدار "الطبيعانية" الصمّاء. ولسوف يجد مثل هذا التضخم حقله الخصيب عند منعطفات الإنزياح التام إلى العقل الخالص والعلم المكتفي بذاته. ها هنا سنشهد على الإلحاد كحادث تاريخي تمثّل بـ: العِلموية والهيمنة.. وهما الفرضيتان اللتان لأَزَمتا حركة الحداثة الغربية سحابة سبعة قرون متصلة، ولا تزالان تستحكمان بمقالتها الفلسفية ومسلكها الحضاري إلى يومنا هذا:

- فَرضَية العِلْموية، ترى أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا كل ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقي. فرضيةٌ تقرر أن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، او أي فرع آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو ـ بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

- فرضية الهيمنة والاستحواذ، تقرر ان الهدف من العلم – حسب فرانسيس بيكون - هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنّى وُجِدَت...

كان التأثير الباهر للثورة الكوبرنيكية جلياً على مجالي العلم والفلسفة، إلا أن هذا التأثير سينتهي إلى حدٍّ وجد فيه الغرب نفسه كما لو يقطن في كون بارد لا هدف له ولا غاية، وأن الوجود الانساني فيه ليس إلا ظاهرة عارضة للمادة نتجت

عن مصادفة كونية، لا عن وجودٍ ينتظمه تقديرٌ إلهي. من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خراب مبين في اليقين الجمعي سيُعرِّفُهُ عالم الاجتماع الألماني دوركهايم بـ «هيكل الشرك الحديث». وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث ـ كما ألمحَ دوركهايم ـ ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، لمّا بلغ تضخم الذات لديها منزلة الذروة في زمن العلمنة المطلقة.. حتى لقد أمست عبادة الفرد إذّاك، دين الحداثة الفائضة وديدنها.

* * * * *

أفضت عقيدة الفرد أو ما سمي بـ فلسفة «تأليه الإنسان» إلى انتاج ضربٍ من الإلحاد المركب: إلحاد بالإيمان كإيمان تتوق إليه الجماعات البشرية على نشأة الفطرة.. وإلحاد بالمؤسسة اللاهوتية وبدورها في رعاية الجماعة المؤمنة.

التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد جرى مجرى الحداثة بأطوارها المتعاقبة. ولنا ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ أن نتأمل في شهادات بعض النظّار: «ان دين الإنسان لا يعرف الهياكل والمذابح والطقوس»(روسو)..، «أنا بحد ذاتي فرقة دينية»(توماس جيفرسون) «فكري هو كنيستي»(توماس باين).. هذي شهادات ليست على الجملة سوى تعبيرات مقتضبة عمّا اصطلح على تسميته بـ «التديُّن الفردي». من هذا النحو وغيره من أنحاء، تشكلت معالم الأطروحة الإلحادية في تفكير الغرب الحديث. غاية الأطروحة ظلّت على النشأة الأولى نفسها: التغطية على كل ما يتوارى خلف فيزياء الحواس الخمس. حتى علم النفس الذي أنتجته «الحداثة العِلْمَوية»، وبلغ مع الفرويدية ذروته، لم يفعل سوى ان ضاعف من تشيوُّء الكائن الإنساني، وحَكَم ببطلان بعده الروحاني وأُفقِه الغيبي.

* * * * *

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدس لدى

«العِلْموية» بصيغتها الإلحادية من محل. وهنا على وجه الضبط تكمن إحدى أهم خاصِّيات التهافت في الفكرة الإلحادية. نعني بذلك نظرها إلى الانسان كشيء زائل ككل الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

تلقاء هذه النظرة سوف لن يقبل الملحدُ الأمرَ القدسيَّ، لأنه بالنسبة إليه أمرٌ واقعٌ فوق قدرته على الإحاطة والاستقبال. وما ذاك إلا لاستغراقه بعالم الموجودات الحسِّية وامتناعه من استشعار الجود الإلهي الموجِدِ لهذا العالم. وحدُه الإيمان بالأمر القدسي ما يحقق الجمع بين ما هو "عقلاني" ينتسب إلى عالم الطبيعة، وما هو "غير عقلاني" مصدره عالم الغيب. أما الداعي إلى ذلك، فلأن هذا الإيمان يختزن في نفس الآن بعدين متلازمين: بعدٌ يجري إدراكه بوساطة المفاهيم الذهنية، وموضوعية العالم الطبيعي، وبعدٌ يتجاوز نطاق المفاهيم والأفكار من دون أن يخرج بالضرورة على هيئة مفهومية. ذلك ما نعنيه بالأمر القدسي الذي يتأبَّاه الملحد فلا يفلح بإدراكه، فضلاً عن استحالة عيشه. تهافت الملحد وتدانيه أوقفه عند عالم الحس، فلا يسعه أن يرى إلى القدسي كحقيقة واقعية، وإنما كتوهُّمٍ خالص. من أجل ذلك وبسببه لا يقدر الملحد على تقصِّي ما يبثُّه القدسيُ في وجدان المتصلِ به، مع ما يترتب على هذا من إقرار بميثاقه والإيمان به.

كل كلام على ماهية الإيمان بالمقدس يحيل إلى المفارقة. فالمقدس بما هو مقدس مستقلٌ بذاته، مغايرٌ لكل ما ليس من طبيعته. ولأن ماهية الإلحاد نقيض ماهية الإيمان فقد وقع الفراق والمغايرة وانعدام التلاقي. ذلك أن الإيمان متعلقٌ باليقين القلبي لا بالمفاهيم العلمية التجريبية المرفوعة عند الملحد إلى مقام التمامية المطلقة. فلكي يُفهم القدسيُّ على ما هو عليه في حقيقته، لا بد أن يعاش من جانب المؤمن به، ومقتضى عيشه ان يكونه ويتمثل قيمه؛ كأنْ ينظر إلى قداسته بالرضا والتسليم، ثم أن

يتعقَّل ما هو فيه ليكون فهمه له حاصل نية ونظر وعمل.

كان عالم الانتروبولوجيا ومؤرخ الأديان ميرسيا إلياد، ينفي ان يكون المقدس مجرد مرحلة من مراحل الوعي البشري، بل يعتبره عنصراً مكوِّناً لبنية هذا الوعي. واكثر من هذا فإنه يعتبر وجود العالم كله حصيلة جدلية لتجلّيِّ المقدس وظهوره. وكان يلاحظ أن اقدم صورة لعلاقة الانسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالمقدس الذي يفيض بمعانيه على كينونة الإنسان، وتكون ممارسته له في حد ذاته عملاً دينياً.

[Eliade La Nostalgie des origins: Méthodologie et histoire des religions, ed Gallimard 1971. P 7]

* * * * *

إن هذا التأصيل الجوهري لمكانة المقدس في الحياة البشرية، يفضي إلى حقيقة ان الانسان ـ بوصفه انساناً ـ هو كائن ديني. والتنظير الفلسفي منذ بداياته الاولى كان ممتلئاً بسيلٍ وافر من الدلالات والرموز والمعاني ذات المغزى الديني. وإذا كان الإنسان لا يستطيع العيش الا في عالم ذي معنى، فالإنسان المتديِّن على وجه الخصوص، هو الأكثر توقاً إلى العيش في محاريب القدسي، أو إلى الهجرة نحوها بلا كلل. وما ذاك إلا لأن هذا العالم المتسامي، الذي يستمد جاذبيته من الغيب، هو بالنسبة إلى المتديِّن عالمه الواقعي والحقيقي. وهو الذي يمنحه الأمل بالآتي، وبالسعادة التي ينتظرها وإن لم تأتِه بعد. ولأن المتديِّن لا يجد نفسه إلاّ في محل ممتلئ بجلال المقدس وجماله، فمن أجل ان يفتتح بهذه الإقامة «البرزخية» سبيلاً إلى السكن في عالم الألوهية الفائض باللطف والأمن ولذة القرب. أي انه يرجو الخاتمة في المكان الأعلى طهراً وتقدسُّاً، مثلما كان من قبل كائناً طهرانياً في علم الله وحضرته المقدسة.

في السياق الرؤيوي نفسه، كُثُرٌ ممن نقدوا تهافت الفكرة الإلحادية، لاحظوا أن تجربة الإحساس بالقداسة لدى الناس تأسست على عدم انفصال الرموز لديهم (أي

الممارسات العبادية) عن الحقيقة التي تدل عليها تلك الرموز. من أجل ذلك توفرت للرمز الديني القدرة على إدخال العابدين في عالم القداسة.. فالمؤمن، وإن لم يدرك كُنْهَ السرِّ الذي تنطوي عليه قدسية ما يؤديه تجاه ما يؤمن به ويتوجه إليه، إلا أنه محمول على اليقين بالأثر المترتب على الإقبال عليه. بل إنه يمضي في التسليم للغاية المقدسة إلى الحد الذي يتبدد فيه السؤال عن السر الكامن في مقام الغيب.

* * * * *

قد يكون الادعاء الأكثر رواجاً في الاحتجاج الإلحادي، كامناً في شُبهة التناقض بين الإيمان والعقل. وهذا عين ما صوَّبت عليه العلمنة على مدار أزمنة الحداثة بغية إقصاء الدين، وإحلال التصوُّر العِلْمويِّ المحض كمعيار نهائي لفهم الكون، إنساناً وطبيعة.

تلقاء هذه الشبهة يُطرح السؤال حول المعنى الذي تُستعمل فيه كلمة «عقل» حين تُواجَه بالإيمان؟ هل المقصود بها - كما هو الحال في الغالب اليوم - أن تُقال بمعنى المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني.. أم أنها تُستعَمل، كما كان الحال في كثير من الحضارات البشرية ولا سيما الحضارة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

جاءت أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتمثيل بيِّن على مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. وسيأتي من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمِّر العقل يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على ان يكون لديه هماً أقصى. أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحدُه من يمتلك ملكة

«العقل الخلاَّق» ـ أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانية ـ هو الذي يفلح بفتح منفذٍ فسيح يصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضـور المقـدس في حياته. وما نعنيـه بالعقل الخلاَّق هـو العقـل الذي يشكل البنية المعنويـة للذهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنية بحتة. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته. أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيرية. بتوضيح آخر، أن عقل الإنسان متناهٍ ومحدود، ويتحرك داخل علاقات متناهية ومحددة حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه هذه الخاصية في التناهي والمحدودية. لكن العقل ليس مقيداً بتناهيه، بل هو يعيه، وبهذا الوعي يرتفع فوقه وعندها يجرب الإنسان انتماءً إلى اللاَّمتناهي الذي هو مع ذلك ليس جزءاً منه ولا يقع في متناوله، ولكن لا بد له من الاستحواذ عليه. وحين يستحوذ على الإنسان يصير بالنسبة إليه هماً لا متناهياً أي مقدساً ونبيلاً. وحين يكون العقل ـ بهذه الصيرورة ـ مسلّمة للإيمان، يكون بهذا المعنى تحققاً للعقل. ومقام الإيمان بوصفه حالة هم أقصى هو نفسه مقام العقل في طور نشوته الإنجذابية. والنتيجة أن لا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل بل يقع كل منهما في داخل الآخر.. **(بول تيليتش ـ بواعث الإيمان).**

* * * * *

في منتصف القرن العشرين المنصرم كان اللاَّهوتي الإنجيلي الألماني ديتريش بونهوفر يتوقع المشهد الذي ستؤول إليه مآلات الحداثة ويقول: "لقد صار سيد الآلة عبداً لها، وثارت الخليقة ضد بارئها، وانتهى التحرر المطلق للإنسان إلى الدمار الذاتي"...

الآن.. لا يبدو أن حداثة الغرب قد استفاقت بعد من سحر «العلموية». ولأنها استهلت رحلتها كحداثة ضد الله، ولم تتنبَّه بعد إلى عاقبة أمرها، انتهت إلى حداثة

فائضة أغرقت الانسان المعاصر في لجة اللاَّيقين. كل هذا راجع ـ كما تلاحظ عالمة الاجتماع الأميركية كارين آرمسترونغ ـ إلى أن ثمة خواء ثاوياً في قلب الثقافة الحديثة. فلقد امتلأ ديكارت رعباً من فراغ الكون لمّا لاحظ كيف سيتحول الكائن البشري إلى كونه المتبلِّد الحي الوحيد المُلقى في كون هامد. كذلك فعل توماس هوبس إذ توهَّم الله منسحباً من العالم. أما نيتشه الذي امتلأ بالعدم حتى الرمق الأخير فقد انبرى يعلن موت الإله ليمضي في قلقه الوجودي حدّ الجنون. وما كان مرد ذلك كله إلا إلى السَّخَط المتأتيِّ من أعماق الفكر، على حداثة راحت تهوي في عتمة العدمية وتحول الإنسان إلى كائن بلا روح.

* * * * *

هذا العدد من «الاستغراب» خصَّصناه للبحث في ظاهرة الإلحاد نشأة وفكراً واعتقاداً. وسنقرأ مجموعة من المساهمات النقدية لعدد من المفكرين وعلماء الإجتماع وأساتذة الفلسفة من أوروبا وأميركا والعالمين العربي والإسلامي. إلا أن مثل هذه المساهمات تبقى عند حدود الإقتراب الإجمالي من ظاهرة قديمة ومتجددة نشأت وتمددت في سياق الحملات المتعاقبة على الإيمان والمعتقدات الدينية.

محاورات

المفكر المصري مصطفى النشّار

الفكر الغربيّ مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان

أجرى الحوار: عامر عبد زيد الوائلي

هل خلق الدماغُ الله أم اللهِ خلق الدماغ؟

حوار في الإلحاد والإيمان مع جورج هلال ويانيك فيلّديو

أدار الحوار: جوزيف بيرجريون

المفكر المصري مصطفى النشّار

الفكر الغربي مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان

أجرى الحوار: عامر عبد زيد الوائلي

لم يقتصر الحوار مع الأكاديمي والمفكّر المصري مصطفى النشّار على القضية المتصلة بالمحور الذي خصصناه لهذا العدد حول الإلحاد وبواعثه واستظهاراته في الغرب وفي العالم العربي.. امتدت الأسئلة معه لتشمل الشخصيّ والمعرفيّ، فضلاً عما تدور حوله موضوعات النقاش في الحقول الفكرية والمعرفية المختلفة.

لقد كان لنا مع البروفسور النشّار مطالعات نقدية في أكثر من موضع من هذا الحوار، لا سيما لجهة نقد الوجه الاقصائي والعنصري للعقل الحداثي الغربي. وهو ما تميزت به أعمال النشَّار الفكرية على امتداد أربعة عقود متّصلة من المتاخمات التي أجراها مع معارف الحداثة الفكرية والفلسفية.

المحرر

نرجو في مستهل هذا اللقاء أن تعرِّفونا باقتضاب على رحلتكم العلمية والمعرفية ومشاغلكم في ميادين الفكر والفلسفة...

ـ بداية أودّ أن أشكركم على أن أكون ضيفاً على هذه الدورية الفتية، وأن ألتقي قرّاءها في عددها السابع. إن دافعي للتخصّص في الفلسفة، يعود إلى سنّ الطفولة حيث كنت أهوى القراءة لدرجة أنّني كنت أنهي قراءة الكتب في مكتبة المدرسة في المراحل الدراسية المختلفة وكثيراً ماكنت ألخّص هذه الكتب واستخرج منها الأقوال التي تعجبني وأحياناً كنت أعرض أقرأها قراءة نقدية وأذكر أنني حصلت على أول جائزة في حياتي من خلال مسابقة للقراءة نظّمتها الإدارة التعليمية وعمري آنذاك ثلاثة عشر عاماً وكانت عن عرض نقدي لكتاب ألّفه د. إسماعيل صبري عبد اللّه عن

الصراع العربي الإسرائيلي، وأتعجّب الآن من أنني كنت في هذه السنّ الصغيرة أهوى التأليف لا من خلال كتابة القصص والأشعار العامية والفصحى وحسب بل الكتب أيضاً حيث ألفت كتاباً بعنوان «أبطال خالدون» عن أبطال مصر والعرب كأحمد عرابي ومصطفى كامل وأحمد عبد العزيز وسليمان الحلبيّ وغيرهم. وقد اكتشفت في تلك الآثناء أن معظم من أقرأ لهم كانوا من خريجي قسم الفلسفة كنجيب محفوظ وأنيس منصور وزكي نجيب محمود أو كانوا ممّن يعشقونها مثل العقّاد وطه حسين ويوسف إدريس ومصطفى محمود ويحى حقي ومحمود تيمور وجرجي زيدان ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين وغيرهم وغيرهم.وحينما دخلت الجامعة قاصداً كلية الآداب تحديداً كان من الطبيعي أن أختار دراسة الفلسفة أو الصحافة لكن لم تدم حيرتي طويلا حيث صُودف أن تحول قسم الصحافة إلى معهد مستقل للاعلام فكان الخيار الوحيد هو الفلسفة. وقد مكّنني هذا التخصص من مواصلة تنمية موهبتي في الكتابة وممارسة الأنشطة الثقافية والسياسية فرشّحت نفسي لعضوية اتحاد الطلاب في لجنة النشاط السياسي والثقافي وبدأت أصدر مجلة حائط دورية نصف شهرية بعنوان «منوعات أدبية» ثم أسّست أول جريدة فصلية مطبوعة للكلية بعنوان «آداب» طوال سنوات الدراسة ثم واصلت الإشراف على إصدارها مع الطلاب بعد أن عُينت مُعيداً بالكلية وظلّت الحال هكذا في ظلّ إشرافى على اللجنة الثقافية ثمّ ريادتي لاتّحاد طلاب الكلية بعد الحصول على الأستاذية حتى عُيّنت عميداً لكلية التربية ورئيساً لقسم الفلسفة.

ـ قرأنا لكم الكثير ممّا أنجزتموه من دراسات حول الفكر الغربي على المستويين الإبستمولوجي والنقديّ.. ما الذي توصّلتم إليه من آراء وقناعات وأنتم تعاينون المشهد المعرفي في الغرب على مدى سنين طويلة من الدرس والاختبار؟

ـ الحقيقة أنّ الفكر الغربي قد تميّز منذ فجر تاريخه في العصر اليوناني حتى الآن بالتنظير العقلي لقضايا ومشكلات الطبيعة والوجود والإنسان مستفيدا من النتاج الفكري لحضارات الشرق قديماً ووسيطاً. ومع ذلك فقد ندر أن اعترف فلاسفة الغرب بفضل الشرق عليهم باستثناءات نادرة أبرزها أفلاطون قديماً الذي اعترف بفضل مصر عليه في محاورات عديدة أبرزها فايدروس وطيماوس والقوانين وروجيه جارودي حديثا في كتابه حوار الحضارت. كما تميز الفكر الغربي طوال تاريخه بالنزعة التحليلية النقدية وعبر ذلك كان تطوّره المتسارع ولا سيّما منذ عصر التنوير حتّى الآن. ولما كان الانسان الغربي بطبيعته يتلقى الفكر بشكل إيجابيّ فهو يتفاعل مع الأفكار الجديدة ويطوّر حياته وحضارته على أساسها؛ فمن الهيجلية وتأثراً بها سلباً أو إيجاباً ظهرت

الفلسفات التحليلية والبراجماتية والظاهراتية وغيرها. فالفلسفات الحداثية ترتّب عليها ما بعد الحداثية، والفلسفة الليبرالية الرأسمالية ترتب عليها الفلسفات الاشتراكية والماركسية وهكذا..

ـ ولا شكّ لدي في أن الفكر الغربي فكر تحيزي عنصري برغم زعم فلاسفته أهمية الحوار وأهمية الرأي والرأي الآخر والدعوة إلى حوار الحضارات؛ فالأغلبية الكاسحة من فلاسفته ومؤرخيه لا يرون في العالم غير الفكر الغربي والعلم الغربي ويتصورون أنفسهم هم أصل الفلسفة وأصل العلم والحقيقة كما كشفنا عنها في دراسات عديدة أنّ أصل الفلسفة هو الشرق القديم وأنّ لفظة Sophia أصلها مصريّ قديم، كما أنّ العلم ميراث الانسانية كلّها منذ حضارات الشرق القديم أيضا حتى الآن. أما مسألة حوار الحضارات والثقافات التي يدعون إليها فهي لا تعدو أن تكون ذرّاً للرماد في العيون؛ إذ إنّ أيّ دعوة للحوار ينبغي أن تكون على أساس أنّ الطرفين متكافئان وأن تستهدف الحرص على الخروج بنتائج مفيدة لهما لكن الواقع أنّ الطرف الغربي دائماً ما يدير الحوار مستهدفا مصلحته هو دون النظر إلى مصلحة الطرف الآخر فتكون النتيجة أن الحوار هو في الأساس بالنسبة للآخر (غير الغربي) هو حوار إذعان وخضوع واستسلام!! إن الفكر السياسي الغربي منذ هيراقليطس يقوم على الاقرار بقانون القوة؛ فقد قال الأخير إنّ الحرب أب للجميع وملك على الجميع فهي تجعل من البعض أحراراً ومن الآخرين عبيداً كما قال السفسطائيّون إنّ العدالة تسير مع القوة وجوداً وعدماً ولم يذهب أفلاطون بعيداً حينما قال إنّ السياسة هي علم القوة ومعرفة كيفية توظيفها في المجتمعات، وهكذا الأمر لدى معظم فلاسفة السياسة الغربيين حتى البراجماتية الأميركية المعاصرة. وليس بعيداً عن كل ذلك تأكيد أن الدعوة الغربية إلى مفاهيم مثل الحرية وحقوق الانسان لم يقصد بها في واقع الحال إلا الانسان الغربي!! ففي الوقت الذي شهدت أوروبا عصر التنوير والليبرالية الديموقراطية والدعوة إلى الحريات السياسية والاقتصادية كانت أوروبا تبدأ عصر استعمار الدول الأفريقية والآسيوية وتستنفد مواردها وتستعبد أهلها وقامت أمريكا على إبادة أهل البلاد الأصليين من الهنود الحمر وجلب مئات الآلاف من الأفارقة كعبيد عند السيد الأبيض!! وما الدعوة إلى العولمة بأشكالها المختلفة اليوم إلا دعوة إلى غربنة العالم وأمركته سياسياً واقتصادياً وثقافياً بحيث نعيش كما قلت في كتابي «ضد العولمة» عصر فكر السادة وثقافة التابعين!!

ـ قد تكون ظاهرة الإلحاد من أبرز الظواهر التي يشهدها العالم اليوم، كيف عاينتم هذه الظاهرة في ضوء ما صدر لكم من دراسات كثيرة ومعمّقة في هذا المجال؟

ـ لا شكّ في أنّ الإلحاد أصبح أحد الظواهر التي ينبغي التوقف عندها في عصرنا الحالي وبخاصة أنّها تنتشر بمعدل أكبر بين الشباب برغم أنّ أحدث الدراسات التي لدينا تشير إلى أنّ معدلاً الإلحاد يقلّ بنسبة ضئيلة فلقد أشار استطلاع عالمي أجرته مؤسسة غالوب الدولية عام 2015م شارك فيه أكثر من 64 ألف مشارك كشف عن 11 % ممن شملهم الاستطلاع أجابوا : «ملحد بقناعة»في حين كانت نتيجة استطلاع سابق حول الموضوع نفسه أجري عام 2012م 13 w% من أفراد العينة. وقد أجرت هيئة الإذاعة البريطانية عام 2004 م مسحاً حول نسبة الإلحاد في العالم وكانت النتيجة أن نسبتهم في العالم حوالى 8 % من عدد سكان العالم. والمعروف أن أعلى نسب الإلحاد موجودة في القارة الأوروبيّة وفي شرق آسيا، وبينما توجد في فرنسا وإنجلترا والسويد والنرويج أعلى نسبة من الملحدين في أوروبا، فإن النسب في الدول الآسيوية بلغت 61 % من سكان الصين 47 % من سكان كوريا الجنوبية.

ـ كيف تفسر تعدد التعريفات المفهومية والاصطلاحية للإلحاد، وما المعايير التي على أساسها يجري الحكم به، سواء على الأشخاص أو على الظواهر الاجتماعية؟

ـ الحقيقة أنه قد يوجد هناك اختلاف أو تعدد في وجهات نظر البعض حول تعريف الإلحاد تبعاً لاختلاف الثقافات ووجهات النظر، لكنّ ثمة اتفاقاً بين الجميع على أن الإلحاد بالمعنى الواسع يعني رفض الاعتقاد بوجود الآلهة أو عدم الإيمان بوجود الله، ويتناقض هذا الفكر الإلحادي مع فكرة الإيمان بالألوهية والاعتقاد في وجود إله خالق ومدبّر لهذا العالم. وبالطبع فإن المعايير التي يحكم من خلالها الناس على الملحدين تختلف بين المجتمعات حيث إنّ المجتمعات المؤمنة بالديانات السماوية ترى أنّ كلّ من لا يؤمن بالله الواحد ملحدٌ أو كافرٌ بينما تخفّ حدة ذلك لدى المجتمعات المؤمنة بديانات غير سماوية؛ إذ ليس هناك تناقض أو عناد مثلاً بين الإلحاد والدين البوذي فبعض البوذيين يعتنقون البوذية ولكنهم لا يعتقدون في وجود الله!

وعموما ينبغي التمييز بين إلحاد قوي أو موجب وإلحاد سلبي ضعيف؛ حيث إنّ الملحد من الطراز الأول ينفي وجود الإله ويقدم على ذلك أدلة وبراهين عقلية مستفيداً من نظريات علمية وفلسفية تدعم وجهة نظره، فالملحد القوي هو ذلك الشخص الذي يعتبر أن فكرة الإله فكرة غير منطقية وغير موضوعية وهو مع ذلك ليس في عداء مع الدين أو مع المتدينين بل هو عادة يحترم كل صاحب دين، بينما الملحد من الطراز الثاني يكتفي بالاعتقاد بعدم وجود إله دون أن يقدم ما يؤكد وجهة نظره، فقط هو يبدو غير مقتنع بما يقدمه المؤمنون من أدلة وبراهين على وجود الله، وفرق بين

هذا وذاك من الملحدين وبين رجل الشارع البسيط الذي قد يكون إنكاره لوجود إله راجعاً لأسباب شخصية أو اجتماعية أو نفسية ربما لا يستطيع اكتشافها أو التعبير عنها.

ـ ربطاً بالسؤال السالف الذكر، كيف تعرِّفون (الإلحاد) تبعاً للمنهجين الدينيّ والوضعيّ العلماني؟

ـ في اعتقادي أن مدخلنا لتعريف الإلحاد ينبغي أن يكون لغوياً فالإلحاد في اللغة العربية يعني الميل عن القصد كما يقول معجم لسان العرب وأصل الإلحاد الميل والعدول عن الشيء عادة ما نترجم نحن كلمة atheism ب «اللاربوبية» أي إنّ اللاربوبي هو الملحد وهو الذي لا يؤمن بوجود إله أو الذي لا يعتقد في وجود الآلهة على وجه العموم وهو في ذات الوقت الذي لا يعنيه البحث عن صانع أو خالق لهذا العالم وهو من منظورنا اللغوي والديني معاً هو شخص يحيد عن جادة الصواب لأنه من من وجهة نظرنا الدينية والعقلانية لا بد لكل مصنوع من صانع ولكل مخلوق من خالق ولا يمكن لأي شيء أن يصنع نفسه أو يوجد ذاته بذاته وكل ما يوجد في هذا العالم يؤكد هذه الحقيقة ولذلك فإن كل سائل يجب أن يسأل : وماذا وراء هذه المخلوقات أو المصنوعات كلها؟ أليس لسلسلة المخلوقات من نهاية تقف عند حدها التساؤلات المفضية إلى علل المخلوقات الجزئية لنسأل عن علة العلل بالتعبير الآرسطي؟ إن هذا التدرج في التساؤل بغرض الاستدلال المفضى إلى وجود الصانع الكلي أو بتعبيرنا الديني الخالق لكل ما هو مخلوق هو ما نعتبره عقليا ودينيا مسألة طبيعية تخرجنا من حيز هذا الكون المحدود إلى ماورائه. بينما أصحاب المنهج الوضعي العلماني لا ينظرون إلى ما وراء هذا العالم أصلاً ويعتبرون أن ذلك مضيعة للوقت والجهد لأنه بعيد عن التصديق بأدوات المنهج الاستقرائي التجريبي. إن النظر فيما وراء هذا العالم المحسوس بالنسبة لهم هو بعيد عن جادة الصواب!!

ـ في ضوء قراءتكم للمشهد الغربي، كيف تميِّزون بين معنى الملحد ومعنى الكافر، إذ غالباً ما يلتبس على الكثيرين الفهم بسبب من غياب التمييز بينهما؟

ـ أعتقد أن مصطلح الكافر له أبعاد دينية أكثر من مصطلح الملحد؛ فالملحد هو اللاديني على وجه العموم بينما مصطلح الكافر مقياسه الإيمان بدين ما؛ حيث إنّ أي مؤمن بدين ما أو بإله معين هو كافر بما عداه، وإذا نظرنا إلى التعريف اللغوي لوجدنا أن «كفر» ـ في الكثير من المعاجم ـ تعني «غطى» فنقول كفر الشيء أي غطّاه، كفر الليل بظلامه أى غطى نور النهار وحجبه، ومن ثم يقال ليل كافر، وكفر الفلاح الحب أي غطاه، كما أن الكفر يستخدم بمعنى الجحود بالنعمة وعدم شكرها. وهذا المعنى اللغوي يتفق مع حكم الاسلام بالكفر على أهل الكتاب من الأحبار والرهبان الذين

كانوا يعلمون بأن نبيا سيأتي بعد سيدنا عيسى ولكنهم كفروا أو غطّوا هذه الحقيقة وحجبوها. ومن منظور ديني إسلامي ينبغي التمييز بين الكفر عموماً والكفر ردة؛ فالكفر عموما هو إنكار شخص ما أو مجموعة من الأشخاص الدين الاسلامي جحوداً برغم أنّ الصورة الصحيحة للإسلام وصلتهم «إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل اللَّه وشاقّوا الرسول من بعد ما تبيّن لهم الهدى لن يضرّوا اللَّه شيئاً وسيحبط أعمالهم»، أما الكفر رِدة فهو إنكار المسلم ذاته أحد أركان الاسلام الرئيسية. أما بالنسبة للفكر الغربي المسيحي فقد تكون لفظة الهرطقة هي المقابل عند المسيحيين للكفر حيث انتشر في أوروبا منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الهراطقة وكثرت حالات الكفر والإلحاد وذلك في إطار ظهور العلوم والمعارف الجديدة في عصر النهضة وكذلك في إطار ظهور حركة الاصلاح الديني وكثرة الاختلافات بين الفرق المسيحية. والحقيقة التي يشير إليها د. رمسيس عوض في كتابه «الإلحاد في الغرب «أن تقويض الفكر الكنسي المدرسي لم يكن قاصراً على التأليهيين والفلاسفة المتشكّكين وحدهم، فقد أسهم البروتستانت وعلى رأسهم مارتن لوثر بنصيب وافر في ذلك.

ـ يرى عدد من المراقبين والدارسين للشأن الغربي أن ظاهرة الإلحاد مرتبطة بتطور العلوم عموماً، ولا سيّما بالثورة المعلوماتية التي يشهدها مستهلّ القرن الحادي والعشرين. ما تعليقكم على هذه الرؤية، وماذا عن صحة القول إن العالم الغربي يعيش حقبة نسيان الإيمان الديني؟

ـ صحيح أن تنامي ظاهرة الإلحاد في الغرب ارتبطت منذ نهايات القرن السابع عشر بالتطور العلمي الذي شهده الغرب وبخاصة أن ارتباط الإيمان الديني بالكنيسة وارتباط هيمنة الكنيسة وتسلطها بالوقوف عائقاً أمام التقدمٍ في البحث العلمي والتفكير الفلسفي الحرّ، قد ساهم في انتشار موجة الإلحاد المصاحب أيضا لظهور العلمانية والفصل بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة؛ لقد انبهر الغربيون بالتقدّم الذي أحرزه العلم في تغيير حياتهم إلى الأفضل في الوقت الذي بدأ يقلّ فيه احترامهم للكنيسة والدين شيئاً فشيئاً. ولقد بدأت ظاهرة الإلحاد والبعد عن الدين وعدم الاهتمام بتعاليم الدين وممارسة الشعائر الدينية تزداد مع ظهور نظرية التطوّر الداروينية من جهة والفلسفات الإلحادية التي تهاجم الدين من ناحية أخرى؛ فقد هوجمت الكتب المقدسة لليهودية والمسيحية هجوماً شديداً وتشكّك فيها فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، واعتبر شوبنهور أنّ الدين من صنع البشر كما اعتبر ماركس أنّ الدين أفيون الشعوب وأعلن نيتشه موت الإله ونظر إليه فرويد على أنه وهمٌ كانت البشرية بحاجة إليه في بداياتها ولم تعد بحاجة إليه الآن. وقد ظهرت الفلسفات الوضعية التجريبية لتهاجم كلّ المعتقدات البشرية الخاصة بالماوراء ومن ثم اعتبر أنصارها أننا نعيش عصر العلم وأنه لا ضرورة لهذه المعتقدات الدينية الميتافيزيقية،

وجاءت الفلسفات العلمية الأخرى كالماركسية والبراجماتية والتحليلية والظاهراتية ومعهم الفلسفة الوجودية لتأخذ الإنسان المعاصر إلى آفاق معرفية وحياتية أخرى كلّها مستقاة من العلم وكيفية تحقيق التقدم البشري بعيداً عن أيّ معتقدات دينية ماورائية. وكلّ ذلك أدّى إلى ما أشرتم إليه حيث أصبح الدين في هامش شعور الانسان الغربي لدرجة أنه يكاد ينسى الإيمان الديني وممارسة الشعائر الدينية. وبالطبع يزداد الأمر سوءاً في إطار عصر المعلومات حيث شغل حتى المؤمنين من الناس من الشباب والأطفال والشيوخ على حدّ سواء بمتابعة الحياة على وسائل الاتصال الاجتماعي غافلين عن ممارسة شعائرهم الدينية ومن ثم انصرفوا عن اللّه وحياة العبادة والإيمان وألهتهم حياة الترف واللذة التي انغمسوا فيها بفضل التقدم التكنولوجي الذي جعل الدنيا والاستمتاع بأطايبها المادية هى أكبر همّهم بعدما أصبحت هي مبلغ علمهم..

ـ بحكم التناظر الشديد بين الغرب والشرق في عصر «العالمية الممتدة» هل ترون من أثر للظاهرة الإلحادية الغربية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية؟.

ـ بالطبع تأثرت المجتمعات العربية والاسلامية بكل هذه المظاهر الغربية بفعل أننا أصبحنا نعيش عصر العولمة الذي هو في واقع الحال عصر «غربنة» العالم أو «أمركته» إن جاز التعبير الذي استخدمته من قبل في كتابي «ضد العولمة» و«ما بعد العولمة»، وهذا أمر طبيعي عبرّ عنه ابن خلدون بقوله إن المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب. ولا شك في أن ثمة انتشاراً لظاهرة الإلحاد وخاصة بين الشباب المعولم المبهور بعلمانية الغرب وبتقدمه التقني وسيادته الحضارية. ومع ذلك ينبغي ألا نعفي مؤسساتنا الدينية والفكرية من المسؤولية عن ذلك حيث انتشر التطرف والتعصب بين الشباب العربي والمسلم سواء من ناحية التعصب الديني الأعمى الذي بدا في ظهور الجماعات الاسلامية المتطرفة وما نتج منها من تنظيمات تكفيرية تتصرف بهمجية ووحشية حتى مع المسلمين المؤمنين بالعقيدة نفسها والموحّدين بالله والمؤمنين برسوله، أو من ناحية هؤلاء الذين انخرطوا في جماعات إلحادية مبتعدين عن الدين والمتدينين ساخرين من حياتهم والتزامهم الديني معتبرين أن هذا الالتزام بالدين وممارسة الشعائر الدينية هو سبب التخلف، وما ذلك إلا نتيجة تقصير واضح في توصيل رسالة الاسلام الصحيح المعتدل إلى هذا الجيل الذي ظلم من غياب القدوة الدينية المعتدلة في البيت والمدارس والجامعات!!

ـ لكن هل بالإمكان رسم ملامح عامة لكل من: تاريخ الألوهية، وتاريخ الإلحاد في الغرب اليوم؟

ـ في اعتقادي أن تاريخ الفكر الغربي مزيج من البديلين؛ فكما أن البحث في الألوهية والإيمان

بصور متعددة بالدين والألوهية كان موجوداً منذ نشأة الفلسفة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد حتى الآن، كذلك كانت هناك التيارات والفلسفات المادية الإلحادية. ولم يختلف الأمر كثيراً حتىّ في ظلّ انتشار المسيحية في الغرب، فرغم الهجوم الشديد الذي شنّه المؤمنون والمدافعون المتحمّسون للمسيحية على الملحدين إلاّ أنّ هذا لم يكن يعني بالضرورة انتشار الإلحاد، فمثل هذا الهجوم كان يرجع إلى شطط المتدينين وغلوائهم أكثر ممّا كان يدل في كثير من الأحيان على انتشار ظاهرة الإلحاد لأنه يحلو دائماً للعقل الديني المتطرف أن يخلق أعداء من وحي الخيال؛ ففي العصر اليوناني الهللينستي انتشرت التيارات الشكية مثل البيرونية (نسبة إلى بيرون) والأكاديمية (نسبة إلى أكاديمية أفلاطون التي تحولت في هذا العصر إلى مدرسة شكية) كما ظهرت الفلسفة الأبيقورية التي تزعمها أبيقور الذي عرف عنه انكاره القاطع لوجود اللّه وأكد أن كل مافى الوجود عبارة عن ذرات مادية، لقد رفض العديد من الأقدمين الإيمان بأن اللَّه خالق العالم وذهبوا إلى أن العالم أزلي لايطرأ عليه أدنى فساد أو تغيير، وقد عاد المذهب الذري للظهور في ايطاليا أوائل القرن الخامس عشر وبرغم أنه لم يكن يتعارض بالضرورة مع المسيحية إلا أنه أصاب رجال الكنيسة بالفزع، لقد أدان البابا عام 1513م مثل هذه الأفكار وفي الوقت نفسه وجدت من يدافع عنها. لقد نشأت جماعة الأكاديمية المتنكرة ورفعت شعار الإله المجهول وشاعت تهمة إنكار وجود اللَّه إلى حد كبير في البندقية. وبمجيء القرنين السادس عشر والسابع عشر تزايد انزعاج السلطات بسبب كثرة حالات الكفر والإلحاد مما جعلها تشن حملة شعواء على الإلحاد بالتنسيق مع الكرسيّ البابوي في روما وظلّ الأمر على هذه الحال حتى عشرينيات القرن الثامن عشر.

ـ تبعاً لما ذكرتم حول الغزو المعرفي الذي تمارسه منظومات التفكير في الغرب، يطرح السؤال بإلحاح عمّا إذا كان بالإمكان صياغة الاستراتيجيات الممكنة لمكافحة هذه الظاهرة في مجتمعاتنا... إلى أيّ مدى يمكن لمثل هذه الإستراتيجيات ان تجد طريقها إلى الظهور في بيئاتنا الثقافية والاجتماعية وكيف؟

ـ إن مكافحة هذه الظاهرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية يستلزم بداية توفير المناخ اللازم لحرية الفكر؛ فتقييد الحريات يولد التطرف والتعصب ضد ما هو سائد من قيم ويضع الشباب دائماً في خانة العند والذهاب إلى شد أقصى طرف الخيط في المعاندة لكل ما هو مألوف أو متّفق عليه، كما يستلزم ثانيا تمكين الخطاب الديني المعتدل من الوصول إلى أبنائنا في المدارس والجامعات والتجمعات الشبابية عموما بأساليب مبتكرة وغير تقليدية. وقبل كل ذلك وبعده تسليحهم بأساليب التفكير الفلسفي والعلمي بحيث يعتادون تحليل كل ما يُملي عليهم من أفكار تحليلاً عقلياً نقدياً؛

فمواجهة الفكر الإلحادي أو الفكر المتطرف عموماً لا يكون إلاّ بالفكر العقلاني المقنّع، ولنا من فلاسفتنا وفقهائنا في التراث العربي الإسلامي أسوة حسنة، حيث استخدموا المناهج العقلية والعلمية في الرّد على المُشكّكين ولم يتوقفوا عن الدعوة إلى الإيمان عبر «وجادلهم بالتي هي أحسن» فكانوا يكتسبون للإسلام أنصاراً جدداً ومؤمنين موحدين كل يوم.

ـ مثلما هناك من يروج للإلحاد، بالتأكيد هناك من يقدم نقداً للإلحاد بأشكاله وأنماطه كافة، ما هي أبرز الأسماء التي تصدت تاريخياً لموجات الإلحاد في العالم العربي؟

ـ الحقيقة أن تاريخنا القديم والحديث يشهد بأنه لم تتوقف يوماً موجات الصراع بين الفكر الإلحادي والفكر الديني، ومن ثم فكل فكر تشكيكي الحادي واجهه بقوة الفكر الديني المستنير ـ بعيداً عن التعصب والتكفير ـ وعادة يعقب مرحلة الشطط وانتشار موجات الفكر الإلحادي سيادة الفكر الديني وعمق الإيمان وكم كتب الكتّاب في ذلك ويحضرني الآن مثلا كتاب أستاذنا د. توفيق الطويل «قصة الصراع بين الدين والفلسفة» وكتاب عباس محمود العقاد «الله» وكذلك كتابات د. مصطفى محمود وان كانت هذه كتابات معاصرة بعض الشيء فقد كانت كتابات جمال الدين الافغاني ومحمد عبده خير مثال للردّ على المشكّكين والملحدين وكان لها أثرها في كل أنحاء العالم لا في العالمين العربي والاسلامي وحسب.

ـ هناك في أوروبا اليوم جدل عميق حول فكرة (ما بعد العلمانية)، وقد اشتغل على هذه الفكرة عدد من المفكرين كالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس خصوصاً، هل يمكن النظر إلى هذه الفكرة كتعبير عن انحسار وتراجع الظاهرة الإلحادية؟

ـ ربما يكون في الفكر الغربي المابعد حداثي عموما توجهاً نحو إعادة الاعتبار لدور الدين في إعادة التوازن للإنسان الغربي واكسابه نوعاً من الطمأنينة النفسية والاجتماعية لسدّ النقص الذي ترتّب على تركيز الفكر الحداثي بماديته الشديدة وعلمانيته المتطرفة في إشباع غرائز الإنسان الحسيّة اللذية بعيداً عن الالتزام بأيّ مبادئ أخلاقية أو معتقدات دينية.

ـ هناك من يرجع ظاهرة الإلحاد في المشهد الثقافي الغربي؛ إلى تأثير الخطاب الليبرالي وثقافة العلمنة الحادة كيف تنظرون إلى واقع الحال؟

ـ من المعروف أنّ الليبرالية في الغرب قد ظهرت على يد الطبقة المتوسطة البروتستانتية في إنجلتر وهولندا وكانت أرسخ قدماً في هولندا ثم امتدت إلى جميع أرجاء القارة الأوروبية وأنها

كانت من أسباب اندلاع الثورة الفرنسية إلى جانب الأفكار التنويرية التحررية الثورية التي أطلقها جون لوك (1632 - 1704م) في إنجلترا ونقلها ودافع عنها فولتير وأقرانه في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن البروتستانتية قد احتفظت بروح التسامح على طول الخط لكن مع ذلك ظل الاتجاه العام في أوروبا والغرب متّسماً بسيادة التيار الليبرالى على الصعيد السياسي وسيادة الرأسمالية على الصعيد الاقتصادي حتى بدايات القرن العشرين التي شهدت بدايات ظهور تيارات وحركات فاشية وشيوعية ونازية اعتبرت الديموقراطية والحرية الفردية ألد أعدائها. على كلّ حال فباستثناء الدول التي تحوّلت إلى النظم الشيوعية الشمولية ظلّتْ أوروبا الغربية تنتهج التسامح الديني مع الجميع؛ وعلى سبيل المثال فقد شجع إلغاء المحاكم الكنسية التابعة لسلطة الكنيسة قبيل منتصف القرن السابع عشر على انتشار الملل والنحل والجماعات المتطرفة التي بدأت تخرج على الأعراف الدينية وتدعو إلى الانفصال عن الكنيسة؛ فقد ظهرت في انجلترا مثلا جماعة مسيحية اتسمت بالانحلال الخلقى ولقبت ب «الهادمين» واتّسمت بشدة التعصب لأفكارها التي هدّدت المسيحية في وجودها ما اضطرّ الحكومة الانجليزية بقيادة كروميل إلى الانقضاض عليها وإجهاضها قبل أن يستفحل أمرها. إن القرن الثامن عشر في أوروبا عرف بأنه عصر العقل أو عصر التنوير هو الذي شهد تثبيت أركان العلمانية في الغرب وكثرت فيه الكتابات الفلسفية والروائية والمسرحية المدافعة عن الحريات وعلى رأسها حرية الاعتقاد وحرية نقد الكتب المقدسة، وكان لهذه الكتابات التي حملت هذه الأفكار الجديدة أثرها الكبير في تحرر الكثيرين من الأفكار الدينية التقليدية وأخذوا يتجرأون على مناقشة القضايا المستحدثة التي لم تكن موجودة من قبل، وتجلى ذلك مثلا في ذلك الجدل والصراع الذي دار بين طبقة التجار ورجال الأعمال الرأسماليين من ناحية ورجال الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى حول شرعية القروض والربا وأهميتها في إنجاح المشاريع العمرانية والانتاجية،. إن ذلك الجدال لم يكن يعني بالضرورة أن هذه الطبقة الجديدة من رجال الأعمال نبذت الإيمان بالدين ولكنهم كانوا يحاولون فهم الدين بما يتناسب مع تحقيق مصالحهم. على كلّ حال فلا يزال مثل هذا الجدل والصراع بين ما يراه رجال الدين من جهة وبين أصحاب المصالح والأهواء من جهة أخرى موجوداً وإن اتخذ صوراً جديدة حسب مقتضيات العصر ومستحدثاته.

مع خالص التقدير



من سيرته الذاتية

حصل على ليسانس الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة عام 1975 بتقدير عام ممتاز. كما حصل على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من الجامعة نفسها بعد ذلك بخمس سنوات، وقد عملت بعد ذلك بثلاث سنوات بجامعة الإمارات العربية المتحدة مدّة ست سنوات، وقد عدت بعدها إلى جامعة القاهرة أستاذا مساعداً فأستاذاً. وقد توليت رئاسة قسم الفلسفة بآداب القاهرة من عام 2002 م حتى2005 م.

تولّى الإشراف على عمادة كلية التربية بفرع جامعة القاهرة ببني سويف في الفترة نفسها.ثم عميدا لكلية العلوم الاجتماعية جامعة 6 أكتوبر من 2005 حتى 2007م. ثم عميداً لكلية رياض الأطفال جامعة القاهرة من 2007 حتى 2011م.ثم عاد إلى رئاسة قسم الفلسفة مرة أخرى بعد ذلك مدّة عامين.

أنجز عدداً من الدورات المحلية والدولية في مجال الجودة والاعتماد وتطوير التعليم الجامعي أهمها من جامعة اباليشيا بولاية نورث كارولينا بالولايات المتحدة الأميركية 2008م.كما شارك في عدة دورات محلية ودولية في القيادة والحوكمة.

يشارك في عشرات اللجان العلمية الخاصة بتطوير التعليم الجامعي وقبل الجامعي في مصر والعالم العربي. كما شارك في أكثر من تسعين مؤتمراً دولياً وإقليميا ومحلياً باحثاً في معظمها ورئيساً أو مقرراً لبعضها. كما يشارك في عضوية عشرات اللجان والهيئات المحلية والإقليمية؛ منها :

ـ عضو اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين «تخصص الفلسفة» بالمجلس الأعلى للجامعات بمصر.

عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة وعضو مؤسس للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية وعضو مجلس إدارة الجمعية الفلسفية المصرية وعضو الجمعية الفلسفية العربية وعضو اتحاد الكتاب المصريين وكذلك عضو اتحاد الكتاب والأدباء العرب وعضو الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العلمية.

أشرف على حوالى أربعين رسالة ماجستير ودكتوراه في جامعة القاهرة وبعض الجامعات المصرية الأخرى وأكاديمية ناصر العسكرية.

حصل على عدة جوائز مصرية ودولية للتفوق العلمي، أهمها :

- جائزة جامعة القاهرة التقديرية في العلوم الانسانية والتربوية 2014م.
- جائزة اندريه لالاند والشيخ مصطفى عبد الرازق للتفوق الدراسي في ليسانس الفلسفة.
- جائزة ارستفرون وحرمه للتفوق العلمي في مجال الفلسفة اليونانية.
- جائزة زكي نجيب محمود للتفوق العلمي في مجال المنطق وفلسفة العلوم.
- جائزة الـ center - England – biographical -International
- والانضمام إلى موسوعة:

2000 outstanding Intellectuals of the 21st Century-

CambridgeCB23QPEngland-FirstEdition2002.

- جائزة أفضل كتاب بمعرض القاهرة الدولي للكتاب (من مؤسسة الأهرام) عن كتاب «ضد العولمة» 1999م وعن كتاب «ثقافة التقدم وتحديث مصر» 2006م.
- له أكثر من سبعين بحثاً منشوراً في المجلات العلمية المختلفة محلياً وإقليمياً باللغتين العربية والانجليزية.أما الكتب فقد صدر أكثر من ستين كتاباً منشوراً في عدد من دور النشر المصرية والعربية.

هل خلق الدماغُ اللّه أمِ اللّه خلقَ الدماغ؟

حوار في الإلحاد والإيمان مع جورج هلال ويانيك فيلّديو[*]

أدار الحوار: ج. آ. بيرجيرون

تحت هذا العنوان الإشكالي والمثير جرى هذا الحوار المركب مع أستاذين متخصّصين بالفلسفة وعلم اجتماع الأديان في مركز مونتريال الثقافي في كندا. الأول هو البروفسور جورج هلال، أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال، والثاني هو يانيك فيليدو الصحافي ومقدّم البرامج في الراديو الكندي. أما التقديم الإجمالي لهذا الحوار فقد تولاّه الباحث في فلسفة العلم البروفسور جوزيف آرثر بيرجيرون. والجدير بالذكر أن هذا الحوار جرى برعاية إدارة مركز مونتريال الثقافي ـ كندا في 28 أكتوبر 2010.

المحرر

في مارس (آذار) 2010، كتب الفيزيائي الأميركي بي.جي.اي بيبلز (P.J.E. Peebles)، الأستاذ في جامعة برنستون وأحد مصممي نظرية الانفجار الكبير (Big Bang)، التي ما زالت تعتبر إلى حدّ اليوم، الوحيدة القادرة على تفسير نشأة الكون كما هو، يقول: "إن تاريخ العلم هو تاريخ تحسين التخمينات (approximations) المتعاقبة التي تثير أسئلة جديدة وتوجه البحث نحو تخمينات أكثر دقة.

---

*ـ جورج هلال: أستاذ فلسفة في جامعة موريال.

ـ يانيك فيلديو: صحافي ومُقدِّم برامج في الراديو الكندي **Radio Candian**،

ـ العنوان الأصلي:

le cerveau a-t-il créé Dieu ou Dieu a-t-il créé le cerveau Débat avec Georges Hélal et Yanick Villedieu

ـ المصدر: موقع مركز مونتريال الثقافي المسيحي (كندا) على الإنترنت:

www.cccmontreal.org/wp-content/uploads/2012/ 11 /sciences_dieu_cerveau.pdf

ـ ترجمة: علي شعيتو، مراجعة: جمال عمّار.

إنّ مسألة أصل الكون ليست غير ذات علاقة بمسألة وجود الله. ومن الواضح أنه إذا كان انفجار ضخم مثل الانفجار الكبير قد أنتج الكون، والزمان والمكان، يحق لنا أن نتساءل ما سبب هذا الانفجار، وما كان "قبل الانفجار الكبير"، ومَنْ الذي أوْ ما الذي يختبئ وراء ما يسميه علماء الفيزياء "جدار بلانك" (Mur de Planck).

أصبح علماء الفيزياء يستفيدون من وجود أقمار صناعية فلكية أقوى فأقوى، وعقول ميكانيكية حقيقية، وآخرها، المسمّى "بلانك" تكريما ل"ماكس بلانك" (Max Plank)، صاحب نظرية الكم (quantas)، الذي وضع في مداره في 14 مايو 14 أيار 2009. يقوم هذا القمر الصناعي بتفحص كل ركن من أركان الكون بحثاً عن المعلومات التي يمكن أن تسمح للباحثين بالاقتراب من الحدّ الأقصى للواقع (الحقيقة)، أي من اللحظة التي بدأ فيها كل شيء مع الانفجار الكبير، اللحظة القصوى أو الحدّ الأقصى، المعروف باسم "جدار بلانك"، أي عندما بدأ كل شيء منذ لحظة الانفجار الكبير أو عند الحدود النهائية المعروفة باسم "جدار بلانك".

تماماً كما فعل الفيزيائيون، خطا علماء الأعصاب خطوات كبيرة في اكتشاف كيفية عمل الدماغ على أمد السنوات العشرين الماضية. ولكن حتى لو أن أبحاثهم قد أدت إلى اكتشافات مذهلة، يبدو أنه عندما يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان الدماغ قد خلق اللَّه أو اللَّه قد خلق الدماغ، نجدهم هم أيضاً بمواجهة نوع من "جدار بلانك"..

وخلافا لعلماء الفيزياء، فإنه من المستحيل إطلاق الأقمار الصناعية داخل الدماغ لمعرفة ما يحدث فيه. الكل يدور غالبا كما لو أن قمرهم الصناعي الاستطلاعي هو الدماغ نفسه، الذي، هو أيضاً، قمر صناعيّ في غاية التعقيد، يجتهد العلماء لكشف أسرار عمله باستعمال أدوات دقيقة تزداد تطوّراً يوما بعد يوم. كل هذه الأبحاث أدت إلى نشوء العديد من الفرضيات، التي فتحت المجال، كما يقول الأستاذ بيبلز (Peebles)، إلى تحسين التخمينات المتعاقبة التي تثير دائما أسئلة جديدة وتوجيه البحث العلمي نحو تخمينات أدق يوماً بعد يوم.

في مجال أبحاث علم الأعصاب، نحن أمام تيارين كبيرين لتفسير وظيفة الدّماغ. الأول، الذي يبدو أنه الأغلبيّ، هو تيار علماء الأعصاب الفلاسفة ذوي النزعة المادية، الذين يحاولون البرهنة، من خلال دراسة مكونات الدماغ، أن العقل، والوعي (الشعور/ conscience)، والمشاعر، ليست سوى عمليات كهربائية وكيماوية. هذا ما يقودهم إلى اعتبار التجارب الدينية، الروحية والصوفية

بمثابة أوهام تولّدت من نشاط الخلايا العصبية وبالتالي تأكيد أنّ الدّماغ هو الذي خلق الله.

التيار الثاني، تيّار علماء الأعصاب والفلاسفة غير الماديين، يزعم أن علماء الأعصاب الماديين لم ينجحوا في إعداد نظرية عصبية من شأنها أن تفسّر بشكل مقنع، كيف ينشأ العقل (esprit) والوعي (الشعور ـ conscience)، والإرادة من خلال التفاعل بين عدة مناطق في الدماغ وبين الدوائر العصبيّة والموصلات العصبية. وفقا لهم، لم يُبرهَن ذلك بل ويؤكدون أن محاولة علماء الأعصاب الماديين هي إخفاق. ووفقا لماريو بورغارد (Mario Beauregard)، الأستاذ في جامعة مونتريال ومؤلف كتاب "من الدماغ إلى الله" (غي تريدانيال للنشر، 2008)، فإنّ هذا الإخفاق يرجع إلى الفجوة المعرفية الهائلة التي تفصل المجال النفسي عن المجال المادي. هذان المجالان يكوّنان، على الأصحّ، جانبين لمبدأ تحتاني واحد مفاده أن أحدهما لا يمكن تجاهله لمصلحة الآخر.

هذا ولم يبق لنا سوى الاستماع إلى محاضَرْينا لهذه الليلة اللذيْن، ومن خلال مساعدة عقلهما الصّناعي، سوف يقدمان لنا، كلٌّ حسب قناعاته، تخميناته، الأدق بالتأكيد، في ما يتعلّق بذلك الحد الأقصى، بذلك الجدار الذي تمثّله مسألة أن نعرف ما إذا كان اللّه هو الذي خلق الدماغ أو الدماغ هو الذي خلق الله.

نص مداخلة جورج هلال Georges Hélal (كاملاً)

حصل السيد جورج هلال على بكالوريا في الفنون من جامعة ماك غيل (1955)، وكذلك على درجة الأستاذيّة في الفنون الفلسفية (1957)، ودكتوراه في الفلسفة (1965) وبكالوريا في علم اللاهوت من جامعة مونتريال. عمل أستاذا في كلية سانت دينيس من عام 1958 إلى عام 1962، وكرّس حياته المهنية في قسم الفلسفة من جامعة مونتريال من 1961 إلى 2006. كان أستاذاً مساعداً منذ عام 1965 وأصبح أستاذ كرسيّ في عام 1979. في البداية اهتم في تدريسه بفلسفة العلوم بعد ذلك، اهتمّ الأستاذ هلال بالقضايا المتعلقة بالطبيعة البشرية، ما دفعه لتعليم الأنثروبولوجيا الفلسفية وفلسفة الدين. في عام 1977، نشر كتاب "الرجل، اللاوعي والواقع الحيوي"، وفي عام 1979 "الفلسفة كـ بانفيزياء (Panphysique)، وهو دراسة حول فلسفة العلوم للفيلسوف الإنجليزي ألفرد نورث وايتهيد. سوف ينشر قريباً، عند منشورات بيلارمين (Bellarmin) كتاباً عن مجموع الأفكار الخاصة به عن الكائن البشري وعلاقته بالوجود. وأخيراً، نذكّر أنّه قد ألقى عدة محاضرات وكتب العديد من المقالات وشارك في برامج إذاعية وتلفزيونية.

مقدمة

يسرني أن أناقش مع يانيك فيلديو ومعكم قضية الدماغ في علاقته بالمسائل الروحيّة وبالدينيّ وبفكرة الله. إنّ تطور علوم الأعصاب في كل العقود الأخيرة، وخاصة علم النفس العصبي، قد أثارت مسألة دور الدماغ في التعبير عن الإيمان والعقيدة والتجربة الروحية والدينّيّ بشكل عام. لقد لاحظ علماء النفس العصبي خلال تجاربهم، بفضل الأدوات المتوافرة لهم، أن أجزاء مختلفة من الدّماغ تتفاعل مع التجارب الواعية (الشعوريّة) ويمكن أيضا أن تظهر حالات مختلفة من الوعي (الشعور) عند استثارتها مباشرة من قبل المختبِرِ. تُظهر الأعراض المرضيّة (Pathologies) الدّماغ أيضاً كما أنها قادرة على التأثير في أعمال الوعي (الشعور) كما التأثير في السلوك الجسدي. من هنا، فإننا نستنتج، أن هناك علاقة وثيقة جداً بين الشعور والدماغ. لا جديد في هذا، بما أن رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، كان هو نفسُه على بينة من هذه الحقائق. ومع ذلك، فإنّ علماء الأعصاب المعاصرين قادرون على أن يُبينوا إلى أي حدّ يوجد ارتباط بين الوعي (الشعور) والدماغ، وعلى أن يظهروا أن أنشطة الدماغ هي في علاقة متينة مع أعمال الوعي (الشعور).

هذه الحقائق قادت عددا لا بأس به من علماء الأعصاب إلى أن يستنتجوا بأن الوعي (الشعور) هو إما ظاهرة عارضة (épiphénomené) للنشاط الدماغي، وإمّا هو نوع من إفرازات الدماغ، وأنّه بالنتيجة، ليس بالأمر الجوهري: كل تجربة واعية هي نتاج لأنشطة الدماغ. من هنا، يكون بالإمكان الجزم بأن التجارب الروحية وكل ما يمكن أن يتعلق بها على مستوى العقيدة الدينية قد اتضح أنها وهمية، بما في ذلك فكرة الألوهيّة. هذا الموقف يمكن أن يكون أكثر مصداقية، ولا سيّما عندما تمكِّن بعض الإثارات المباشرة على الدماغ، المُجراة في المختبر أو في وضعية التدخل الجراحي، تمكّن أحيانا من إحداث تجارب ذات طبيعة روحيّة. ويتعزز هذا الموقف عندما يكون المتخصّص في هذا المجال هو نفسه ماديّاً، ممن يعتقد بأن المادة هي الشيء الوحيد الموجود، وهذا ليس بالقليل بما أن الكون، بعد كل شيء، عظيم بما يتجاوز نطاق كلّ خيال. يجب، مع ذلك، أن نعترف بأن عدداً كبيراً من العلماء هم ماديون.

قبل مناقشة مسألة الدماغ، أود أن أوضح نقطتين أساسيتين كمقدمة لكلامي. أولا، يبدو لي جليّا أن وجهة النظر الماديّة لا تنتج من حكم علمي، أي لا تَنتج في مقاربة قائمة على أساس المناهج النظرية والتجريبية، بل بالحري هي ناتجة من اعتقاد قبْليّ (acte de fdi)، بغض النظر عن

طبيعة الواقع. يمكن أن نرى في مَنشئه عقليّةً ما (forma mentis). لكنني لا أريد أن أمعن النظر أكثر في أسباب هذا النوع من الاعتقاد القَبْليّ. ثانياً، أعتقد أن أولئك لهم الحق في التمسّك بمثل هذا التصوّر للأشياء، لكنه تصوّر يواجه فكرة حول الوجود تفتح الباب أمام احتمالات أخرى. أعني ببساطة أن فكرة الوجود، أي ما هو موجود، لا تنحصر في الموجود الماديّ. خلاصة القول، لا شيءَ يسمح، مسبقاً، بتأكيد انحصار الوجود بالموجود المادي.

2. المشكلة الديكارتية

في القرن السابع عشر، لاحظ الفيلسوف رينيه ديكارت (1585-1650) أن أفعال الوعي (الشعور) غير متجانسة على الإطلاق مع الظواهر الفيزيائية. وفي حين أن هذه الأخيرة تُدرك عبر الحواس الخارجية، فإن أفعال الوعي (الشعور) غير القابلة للإدراك بالحواس في الواقع المكاني، لا تنكشف إلا من "الداخل" (الباطن). وهكذا، مهما دققتم في الدّماغ، من جانب أو من آخر، فلن تجدوا أي أثر للوعي (للشعور). هذا التمييز بين هذين النوعين من الظواهر يشكل واحداً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الديكارتية، لدرجة أن ديكارت استنتج وجود مادتين غير متجانستين كليّاً: المادة والعقل، الأولى منتشرة على امتداد المكان، والثانية لا ماديّة خارج المكان. لذلك نستخلص أن الوعي (الشعور)، وبالتالي العقل، لا سبيل لمقارنته بالدماغ. حاكماً بأن الإنسان وحده يستحق الخلود، خلص ديكارت إلى أن الحيوانات لا تملك وعياً (شعوراً)، وهي لا تعدو أن تكون مجرد آلات (روبوتات automates) شديدة التعقيد.

وفي وقت لاحق، كان المفكرون يتصارعون مع هذه الثنائيّة الغامضة. وأنا لن أعالج تاريخ هذا النقاش، ولكنني أقول إنّه في العصر الراهن سُمّي بـ "المشكلة الديكارتية". هذه الثنائية هي مُلْغِزَةَ وجرت محاولات لشرحها بطرائق مختلفة بالقول إنّ الوعي (الشعور) هو إمّا ظاهرة عارضة للدماغ أيّ حالة تعبر فقط عن نشاط الدماغ، على اعتبار أن الوعي نفسه غير قادر على أن يكون سبباً لأي نشاط من أي نوع، وإمّا نتاجٌ خاصٌّ للدّماغ كإفراز الدوبامين أو السيروتونين. تواصل الفلسفة المعاصرة مناقشة هذه القضية، وسنعود إليها لاحقاً.

تدخّلت إذاً علوم الأعصاب الحديثة وخصوصاً علم النفس العصبي الذي ساعد كثيرا على فهم أفضلَ للعلاقة بين الوعي (الشعور) والدماغ، مع ذلك، هل حلّت فتوحات هذا العلم المثيرة جدّاً للاهتمام، هل حلّت الوضع الأنطولوجي (الوجودي) للوعي (الشعور) وعلاقته بالدماغ؟ يبدو أننا

ما زلنا، في هذا الأمر، عند النقطة نفسها التي وصل إليها ديكارت. وبالتالي، لمعرفة ما يحدث في الدماغ، يبقى من الضروري على العلماء مساءلة الموضوع (الدماغ) لمعرفة أفكاره وتحديد علاقتها بالأنشطة الملحوظة في الدماغ. لذا نحن مضطرون للعودة مرة أخرى إلى التساؤل حول الوضع الأنطولوجي للوعي (الشعور) وللدماغ.

شخصيّاً، وإن كنتُ لا أستطيع أن أنكر الحقيقة التي اعترف بها ديكارت أي عدم التجانس بين الوعي (الشعور) والدماغ الماديّ، لا أستطيع أن أتفق مع فكرته حول ثنائية الجواهر (Dualité dessubstances). أسباب هذا الرفض معقدة للغاية ولقد عالجت الفكرة في كتاب سينشر قريبا. وتستند هذه الأسباب أولا إلى مفهوم الجوهر وبالتالي على طبيعة التجربة الجسميّة. كيف يمكن تفسير أن فرداً يتصرف باعتباره واحداً يمكن أن يكون في الواقع كائنيْن منفصلين؟ إضافةً إلى ذلك، فإنّ التحليل الظاهري (Phénoménologique) للتجربة الجسميّة، عبر حاسّة اللمس والحواسّ الباطنيّة، تظهر أنّ فعل الوعي (الشعور) المرتبط، بشكل وثيق، بالجسم، وأنّ أيّ تفكير مخالف لذلك يجعل كل أفعال الوعي (الشعور) الجسدية، غير معقولة. وذلك بسبب، ويجب أن نقول ذلك بكل وضوح، إنّ الوعي (الشعور) هو "مكانيّاً" موجود في الجسم.

3.العقل ومعرفة الواقع

إنّ المسألة التي أتناولها بالبحث الآن لها انعكاس على الموضوع الأساس في بحثنا: هل خلق الدماغ الله، أو العكس؟ لدينا معرفة بالواقع عن طريق الحواس الظاهريّة والباطنية. يحلّل العقل هذا الكمّ من الخبرات لإعطائه معنى. ويمكن القول إنّ تعقيد معارفنا، من بعض النواحي، هو بمقدار تعقيد الواقع نفسه. والحال أنّ هذا الواقع المدْرَك من قبل الوعي (الشعور) يؤثر في الوقت نفسه في الدّماغ. الذي يعالج المعلومة المتلقّاة. ومع ذلك، يجوز القول إن الواقع المدرَك هو في الوعي (الشعور) وفي الدماغ. هل يجب الاستنتاج أن ما هو معروف لا يوجد إلا فيهما؟ هل القول المأثور عن الفيلسوف جورج بيركلي (1685-1753)، "أن يوجد الشيء هو أن يُدْرك" هل هو قول صحيح؟ شخصيّاً، لا أستطيع أن أقبل به لأنه يخالف التجربة المشتركة التي تفيد أن العالم موجود، وأنيّ أشكل جزءاً منه ماديّاً وبشكل واعٍ (وشعوريّاً). ولذلك يفرض هذا الاستنتاج نفسه: ليس كون المعلومات عن الواقع توجد في الدماغ وفي الوعي (شعوريّاً) يجعل الواقع غير موجود في ذاته. باختصار، إن معرفة الواقع لا يلغي أبدا وجود الواقع في نفسه. لا بد من التسليم،

مع ذلك، بأن الدّماغ والوعي (الشعور) يمثّلان الواقع كلّ منهما حسب تركيبه الخاص. لذلك، ألا يمكننا أن نقبل بأن المعرفة والخبرة بالحقائق المتعالية، بما في ذلك الله، لا تستبعد، (à priori)، وجود هذه الحقائق؟

4.التجربة الروحيّة ونشاط الدماغ

تصرّ الأطروحة المادية على فكرة أن أي تجربة روحيّة هي نابعة من نشاط الدماغ. يوجد موقف متطرّف لهذه الأطروحة يؤكد أن هذه التجربة تتعلّق بعلم الأمراض (Pathologie) لكونها في ذاتها وهميّة ولكنها مفيدة بوصفها متلازمة (عوارض مرضية) يجب أن تُبحث على أمل القضاء على المرض.فكر فرويد يذهب في هذا الاتجاه. يوجدُ موقف آخر، أقل تشدداً، يؤكد أن التجربة الروحيّة والأديان التي أُسِّست عليها ظهرت خلال التطور البيولوجي لأجداد البشر الحاليّين (hominidés)من مواجهة صعوبات الحياة ولإعطائهم الأمل في عالم مليء بالعثرات وبخيبات الأمل وموسوم بالعبثية (اللامعنى). هذا التطور رافق المعرفة المتزايدة للناس، وقدرتهم الكبرى يوماً بعد يوم، على فهم رهانات الحياة وعلى فهم الماضي والحاضر والمستقبل وعلى تقدير قيمة الوجود.

هذه وجهةُ نظرٍ تبدو لي مليئة بالمعنى لأنه بقدر ما كان على التطور البيولوجي أن يؤمِّن تكيف الكائنات الحية مع بيئتها، مع تأمين تناسقها البنيوي والفيزيولوجي والنفسي، كان عليه (التطوّر البيولوجي) أن يأخذ بعين الاعتبار التطورات الخاصة بأجداد البشر الحاليين (hominides). ومع ذلك، فإننا سوف نستنتج أن التجربة الروحيّة وكل ما يتعلق بها موجودة "في الدماغ"، بالطريقة نفسها لوجود حالات الروح الأخرى. إنّ الجوع والعطش والحب والشعور بالإيثار والغريزة الجنسية، ولكن الحقد والغيرة أيضاً، على سبيل المثال لا الحصر، موجودة "في الدماغ". ولكن هل لاحظتم أن كل حالات الروح كانت موجهة نحو الخارج؟ لماذا التجربة الروحيّة، أي الشعور بالتعالي ـ ما سماه الفيلسوف الألماني رودولف أوتو (1869-1937) "الغيبيّ" (numineux) في كتابه الشهير "المقدس" (le sacré) ـ لا يكون هو أيضا مفتوحا على الواقع؟ بالطبع، هذا لا يمكن أن يكون بالطريقة نفسها كما هي حالات الروح التي سبق ذكرها ومرجع ذلك إلى اختلاف المراتب بينها ضمن سلسلة موجودات هذا العالم.

5. التجارب العصبية.

إنّ كوْن الخبراتِ الروحيّة تنعكس في أنشطة الدماغ هو حقيقة مؤكدة من قبل علم النفس العصبي. ردّ على ذلك، إذا كان صحيحا أن كل نشاط ذهني يستتبع هذه الأنشطة، ألن يكون من الخلف أن يكون الأمر غير ذلك؟ العديد من علماء الأعصاب مثل نيوبيرغ وأكيلي Aquili (لماذا اللّه لن يذهب بعيداً، منشورات كتب بلنتين، 2001، بوروغارد (من العقل إلى الله، منشورات تريدانيال غي، 2008) أظهروا بشكل مقنع أنّ التجارب الروحية لها ملازمات دماغيّة. ولكن أبحاثهم أظهرت أن هذه التجارب تنعكس داخل الدماغ بطريقة متنوعة ومعقدة، وبالتالي سيكون من الخطأ أن نعتقد أن التجربة الروحية حتى الصوفية تظهر في جزء معين من الدماغ. الدماغ كله معنيٌّ، وبنسب مختلفة تبعاً لنوع التجربة، لأن الحياة الروحية ليست أحاديّة، أي ذات بعد واحد. يمكن أن ينتج الرؤية البوذيّة تأثيرات مختلفة عن الرؤيّة المسيحيّة وهذا يتحلّى بالنشاط العقلي.

الدكتور ويلدر بنفيلد (1891-1976)، مؤسس مركز مونتريال لعلم للأعصاب عام 1934، جراح الأعصاب المتخصص في الصرع والمشهور بوضعه لخريطة مراكز الدماغ الحسية والحركية، أثبت منذ عدة عقود أن إثارة الدماغ بالكهرباء تسمح بالتذكر بحيوية لأحداث وأحاسيس من الماضي (كتاب سرّ العقل، برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 1975، الفصول 6، 20). وكانت توصيفات مرضاه تشمل العديد من الأشياء الأخرى غير التجارب الدينية. حتى إثارة الفص الصُّدغي (lobe temporal)، التي أصبحت ظاهرة كبيرة في الوقت الحاضر في ما يتعلق بهذه التجارب، يمكنه أيضاً استدعاء ذكريات، ولو كانت بسيطة، من ماض بعيد نسبياً.

ساهمت أعمال العالم العصبيّ النفسيّ مايكل بيرسنجر، من جامعة لورانس في سودبيري، كثيراً في تعميم فكرة مقياسٍ للّه في الفص الصُدغي. إن هذا العالم الذي اخترع خوذة خاصة مزودة بمثيرات كهرومغناطيسية، سعى لإثبات أن الفصوص الصُّدغيّة بإمكانها أن تنتج تجربة ذات طابع ديني. إن الحالات التي استشهد بها بوروغارد من هذه التجارب لا تبدو متوافقة مع توقعات بيرسنجر. على أي حال، فإن التجارب الضعيفة نسبيّاً، المنقولة من قبل مواضيع بيريسنجر لا تتوافق حقّاً مع ما أصفه بالروحيّ أو بالدينيّ. ومع ذلك، وفي زمن ليس بالبعيد جدّاً عنّا، جُعِل من هذه التجارب حالة كبيرة (grand cas) ومن مقياس اللّه المشهور المقدَّم من قبل بيرسنجر وغيره.

قام ماريو بوروغارد (moduée de Dieu) من جامعة مونتريال سلسلة من التجارب مع الراهبات الكَبَكيّات (من الكيبك) الكرمِليّات (carmélites) من أجل فهم ما يمكن أن تكون الارتباطات الدماغية لتجاربهم الروحية. وكما نعرف فإن نظام الكرمليّين موقوف في المقام الأول على الصلاة والتفكّر (méditation). خمس عشرة راهبة، ممّن أكّدن أنهن قد عشن مرةً واحدة على الأقلّ حالة اتحاد صوفية شديدة، قبلن أن يخضعن للدراسة. استخدم هو وفنسنت باكيت، تلميذه للدكتوراه، التصوير بالرنين المغناطيسي والتصوير الكهرودماغي الكمّي (Électroencéphalographie quantitative). أظهرت الدراستان مع المتدينات أنه، خلافا لنظرية مقياس اللّه في الفص الصُّدغي، فإن العديد من مناطق الدماغ كانت نشطة عندما كانت الراهبات يعشن حالة الاتحاد الصوفي.

هل تثبت التجارب بحد ذاتها وجود اللّه وأصالة الشعور الديني؟ في ما يخص الله، أحتفظ بحكمي حاليا. الشعور الديني، من جهته، هو حقيقة لا يمكن إنكارها، وحقيقة غيبيّة (numineuse) وبهذا فهي فريدة (Suigenreis).كما أكدها رودولف أوتو، فهو فريد.

6. الدماغ، عضو (آلة الوعي) (الشعور)

أيوجد سيطرة للدّماغ على الوعي (الشعور) أو العكس؟ بعد كل ما قيل، أعلاه، عن تباين الوعي (الشعور) في عن الدماغ المادّي، نحن نحاول بقوة تعميق العلاقة بينهما. إليكم كيف أرى الوضع عند الكائن البشري. أولا، إنّ الوعي لا يمكن أن يكون "إفرازاً" للدّماغ كالهرمونات التي ينتجها هذا الأخير. إنّ هرموناً مثل السيروتونين أو الدوبامين هو عبارة عن مادة كيماويّة حيوية ناتجة من نشاط كيماويّ حيوي للدماغ. والحال أنّ الوعي (الشعور)، كما قلنا، لا يمتلك الخصائص التي يمكن ملاحظتها مادياً. وثانياً، فإن الوعي (الشعور) ليس ظاهرة عارضة للدّماغ. ذلك واضح بشكل خاص عند البشر. من جهة أخرى، كُنتُ قد عرّفت في ما سبق، الوعي ـ الظاهرة العارضة (conscience - épiphénomène) باعتباره ظاهرة لا تُعبّر عن أي نشاط، بما أنه ليس سوى تعبير سلبي عن نشاط الدماغ المادي وحده. ولكن هذا يتعارض صراحة مع الحقائق. إن دراساتنا المدرسية والجامعية وأبحاثنا وخبراتنا الحياتية، الشعور على اختلاف أنواعها بما فيها انفعالاتنا اليوميّة، وأشياء أخرى كثيرة، تدل على نشاط الوعي على مستوى عالٍ جدّاً، ما يعني عدم الشك في النشاط الفيزيائي للدماغ. لكن المبادرة في كل هذا النشاط تعود إلى الوعي (الشعور).

في نهاية المطاف، نستنتج أن الدماغ المادي مسؤول عن تأمين رفاهية الجسم في المجمل، لكن، لنفكّر في الجهاز العصبي المستقل، سنجد أنه مكوّن أيضاً بطريقة تؤمّن وجود الوعي (الشعور) وأنشطته المستقلة. بهذا المعنى فإن الدماغ هو في خدمة الوعي (الشعور)، إنه، أساسيّاً، العضو الذي يحتضنه، يحق لنا، مع ذلك، أن نجزم بأنّ الوعي (الشعور) وقوانين عمله تمثل غاية النشاط الدماغي، كل هذا يتضح، بشكل خاصّ، عندما نلاحظ أن قوانين عمله تختلف عن قوانين عمل الدماغ الماديّ. إذا ما لاحظتم الدماغ فقط، لا يمكنكم، مثلا، استنتاج قوانين المنطق الخاصة بالنشاط الواعي (الشعوري)، وهذا، بسبب عدم التجانس بينهما. وبرغم ذلك، لن ننفي أن هذه القوانين المنطقية لها مصاحبات دماغية (concomitants encéphaliques)، والأمر نفسه يصحّ مع المجموعة المتنوعة الضخمة من الأنشطة الواعية المتجليّة من خلال القدرة العجيبة لتجريد العلوم والرياضيات والفلسفة، والمتجلية أيضاً في الفنون البلاستيكية وفي الموسيقى وفي الرقص وفي السينما إلخ.. والمتجلية، لِمَ لا، في الأديان.

إنّ استقلاليّة الوعي (الشعور)، هذه، تسمح لنا بأن نصرف النّظر عَن الفكرة القائلة بأنّ الوعي (الشعور) ليس سوى الدّماغ الماديّ وإنّه، بالتالي، يشاركه الخصائص، المتواضعة في المظهر (apparence)، وفي السّعة (dlimension). ليس الدّماغُ، في الواقع، ماديّاً فقط، بل، بالعكس، إنه يُخفي سَعَةً لا تنحصر في مظهره وفي سعته المحسوسين، من هنا، نسأل: لِمَ لا نُقدِّر الإمكانيات الهائلة للدّماغ؟ لِمَ لا نأخذ، على محمل الجدّ، التجربة الروحيّة، وخصوصاً التجربة الصّوفيّة، الكاشفة عن المطلق، كما أكّدها العديد من الناس طوال التاريخ؟ إنّ شهاداتهم هي كواشف عن حقيقة تتعالى عن كل تمثيله وكل فعل من إنشاء المخيّلة، حقيقة لا قاسِمَ مشتركاً بين جوهرها والجوهر الماديّ للدماغ. إنها تجربة فريدة (Sui generis) لا يمكنُ أن تُعرفَ إلاّ من قِبلَ أصحاب التجربة أنفسهم، تماماً كما لا يمكن معرفة حالة العشق إلاّ عبر التجربة.

أُنظروا، مَليّاً، في هذه الشهادات:

فرفوريوس الصُّوري (Prophyre de Tyr) (234-305):

هكذا، وبفضل هذا الإلهام الشيطاني (Illumination demoniaque) التي ترتقي بالعقل ـ

غالباً ـ إلى الإله الأوّل وإلى العالم الآخر (l'au - delà)، من خلال سلوك الطريق التي وصفها أفلاطون (Platon) في أثرِه "الندوة" (Le Banquet)، لقد رأى الإله الذي لا شكل له ولا جوهر، لأنه موجود وراء العقل والمعقول. ذلك الإله، هو نفسُه الذي لم أقترب منه ولم أتّحد معه، إلاّ مرّة واحدة، وحصل ذلك معي عندما كنت في سن الثامنة والسّتين، أما أفلوطين (Plotin) فقد تشرّف برؤية الهدف من مقام دانٍ جدّاً.

إنّ هدفه هو الاتحاد الباطنيّ مع الإله الذي هو فوق جميع الأشياء، خلال فترة وجودي معه، أدرك هدفه هذا أربع مرّات، وذلك بفضل فعل غير قابل للوصف، لا بالقوة (non pas en puissance).

أفلوطين (205 - 270) (Plotin):

إنّ الفكر الاستطرادي (Pensée discursive)، ولكي يُعبِّر عن نفسه يفهم الأشياء تباعاً، ويتصفّحها الواحدة تلو الأخرى، والحال أنّه، ما الذي يمكن تصفّحه في أشياء هي، بالتأكيد، بسيطة؟ يكفي، إذاً، أن يحصل تواصلٌ فكريٌّ. لكن، أثناء التواصل، لا نملك القدرة ولا الوقت المناسب للتعبير. سنفكّر بذلك لاحقاً يجب أن نؤمن حقّاً بما نراه، لما تتلقّى الرّوحُ، فجأة، النُّورَ: إنّه "هو" مصدرُ النّور، والرّوح هي "هو" نفسه. يجب أن نثق بأنه حاضر فينا، عندما يُنيرنا، تماماً كإلهٍ آخر يحضر في محلٍّ ما استجابةً لدعوةٍ، لو لم يكن قد حضر، ما كان لينيرنا. وهكذا فإن الرّوح، التي لا تتفكّر، تبقى غارقة في الظلمات. وبمجرد أن يشرق عليها النور، تجد ما كانت تبحث عنه. إنّ هذا هو الغاية الحقيقة للرّوح، التواصل مع هذا النّور، إنّ الرؤية التي تحظى بها إنما تحصل بفضل هذا النور، لا بفضل أي نور آخر.

ولأنّ هذا النور هو الذي أنارها، يجب أن تتفكّر فيه، إنّ الشمس لا تُرى إلا بواسطة نورها هي، لا بواسطة أي نور آخر.

لكن كيف بلوغ ذلك؟ أزحْ عنك كلّ الأشياء (أرخ عنك الأغيار). (Retranche toutes choses).

القدّيس يوحنّا الصّليب (1542- 1591) (Saint Jean dela Croix)

"... والحال هذه، إذا ما وجدت الرّوح نفسها في الحالات المطلوبة، أي إذا ما تطهّرت من كلّ ما ران عليها من أدران وقذارات بسبب أعمال المخلوقات، وبالتالي إذا ما أخضعت الروح

إرادتها، بالكامل، لإرادة الله، لأن حبّ اللَّه يستوجب الاستبراء من جميع الأغيار، إذا ما حصل ذلك، فإن الرّوح تتنوّر، فوراً، بالتّمام وتصبح هي نفسُها "اللّه". إنّ اللَّه سيُمِدُّها فعلاً بوجوده ما فوق الطبيعي، حتى ترى نفسها اللهَ نفسه. تملك ما يملك. إنّ الاتحاد الذي يحدثه هذا الفضلُ السَّنيُّ يتمظهر للروح بحيث تجد نفسها الشيء نفسه هي وشؤون الله، إنّ الروح قد تحوّلت، إنها تشارك اللَّه ما عنده، إنّها ترى نفسها اللَّه نفسه، لا مجرّد روح، إنّها اللهُ بالمشاركة.

إنها، بلا شك، وبرغم تحوّلها المذكور، تحافظ على وجودها الطبيعي، المتمايز جوهريّاً عن وجود الله، كما كانت قبل التحوّل، تماماً كما هي حالة الزّجاج المتمايز في جوهره عن النور مع أنّه مُضَاءٌ بفضله.

لا يمكننا ألاّ نرى أوجه التشابه بين وجهة النظر المسيحية للقديس يوحنّا الصّليب ووجهَتيْ نظر فرفوريوس الصّوري وأفلوطين، الفيلسوفيْن اليونانيّين غير المسيحيّيْن لا يسمح لي الوقت بأن أقدّم لكم نصوصاً مصدرها تقاليدُ أخرى، نصوصاً تُفصحُ لنا عن مواطن التقائها ومواطن افتراقها على ضوء النصوص المذكورة آنفاً.

7. طبيعة الدماغ

كيف يجب أن تُفهم طبيعة هذا الواقع ذِي البُعدين الذي هو الدّماغ؟ لقد قدّم بيير تايلار دي شاردان (1881-1955) (Pierre theilhard de chardin) تفسيراً مُحْكماً. لقد تطوّرت المادة فصارت وعياً (شعوراً)، إنّ بذرة (أمل) الإدراك كامنةٌ في المادة.

لقد أطلق على هذه البذرة اسم "الدّاخل" (الباطن dedans)، في حين يمثل الجانب الملموس للأشياء "الخارج" (الظاهرdehors). خلال التطوّر البيولوجي تتعقّد الأجسام في الخارج، في الوقت الذي تنمو فيه مركزيّة (centréité) متزايدة في الدّاخل.

طُرِحت فكرة مشابهة من قِبَل عالِم الرياضيات والفيلسوف الإنجليزي "ألفرد نورتْ" "وايتهيد" (1861-1947)، الذي ذكر البُعدَيْن باسْمَيْ "القطب الماديّ" و "القطب العقلي". أما أنا، فإني أحرص على الإشارة إلى أنّ ذيْنك البُعديْن ليسا متماثلين (symétriques)، مع أنّ بينهما، بشكلٍ أو بآخر، علاقة مقابلة نظيريّة (rapport biunivoque).

8. الخاتمة

ما الذي يمكننا أن نستنتجه إزاء الموضوع الرّئيس؟ أوّلاً، لا شيء يدلّ على أنّ الدماغ، كجسم ماديّ، يخلق اللّه، لكنّه هو العضو الذي ينبّهنا إليه. أمّا في ما يخصّ الوعي (الشعور)، فإنه المحلّ الممكن لمعرفة المطْلقَ كما يبيّنهُ لنا الصّوفيون. ثانياً، نحن نستوطن كوناً قوانينه هي الأصل لجميع الكائنات الموجودة فيه، بما في ذلك كل إنسان ودماغه. لكن، إذاً، ما / منْ الذي يُعلِّل الكون؟ هل يُعلِّلهُ المطلق الذي يتكلّم عنه الصّوفيّون؟ في هذا الصدد يحضرني السّؤال الذي طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر (1889-1976) الذي يذكّرنا بفكر الفيلسوف غوتفريد فيلهلم لايبنيتز (1646-1710): لماذا سيكون من الأجدى "أن يوجد شيء" بدل من أن "لا يُوجد شيء".

الملف

وهم دوكينز

الأصولية الملحدة وإنكار الإلهيّ

إليستر ماكغراث وجوانا كوليكات ماكغراث[*]

يكاد البريطاني ريتشارد دوكينز يكون أحد أكثر المفكرين الغربيين المعاصرين إثارة للجدل في ميدان التفكير الإلحادي. وبصرف النظر عن مدى عمق الأطروحات التي يقدّمها في هذا الميدان وأهميتها، فقد استطاع أن يختطف الأضواء بسبب "الفانتازيا" التي اعتمدها في تظهير أفكاره، وخصوصاً بين الشباب والأوساط الأكاديمية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

هذا البحث يتضمن مساجلة مع أفكار دوكينز وخصوصاً تلك التي وردت في كتابه الشهير "وهم الإله".

المحرر

منذ نشر كتاب «الجين الأناني» (1976)، بات ريتشارد دوكينز واحداً من أنجح وأمهر كتّاب الأدبيات العلمية. مع زميله الأميركي ستيفن جاي غولد، استطاع جعل البيولوجيا التطورية مُتاحة لجيل جديد من القراء وتثير اهتمامه. ولطالما شعرت أنا وثلّة من المعجبين بأعماله العلمية الشائعة بالغيرة من الوضوح المُستخدم في كتاباته واستخدامه الجميل للتشبيهات المساعدة وأسلوبه الرشيق.

لكن كتابه الأخير كان مختلفاً تماماً. فقد أهّل كتاب «وهم الإله» دوكينز لأن يُعتبر المجادل المُلحد الأبرز في العالم، الذي يوجّه انتقاداً لاذعاً ضد أي شكل من الدين[2]. إنّه واثق من قدرته على

*ـ إليستر أدغار ماكغراث وهو عالم فيزيائي إيرلندي كان مُلحداً ثم آمن، له مؤلفات عدّة في الدفاع عن الدين والرّد على المُلحدين منها: شفق الإلحاد، إله دوكينز والجينات، وهم دوكينز، اللاهوت العلمي وغيرها.

ـ جوانا كوليكات ماكغراث، استاذة في علم النفس الديني في كلية هايثروب في جامعة لندن.

ـ نص مقتطف من كتاب "وهم دوكينز" وهو قيد الطباعة يصدره قريباً "المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية".

ـ الكتاب بعنوان: "The Dawkins Delusison" من تأليف Alister Mcharth and Janna Collicutt Mchrath.

ـ ترجمة: محمد عودة.

[2]- Richard Dawkins, The God Delusion (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

دفع قرائه لتغيير إيمانهم: «إذا كان هذا الكتاب يفي بالغرض الذي أبتغيه، فإنّ القراء المتدينين الذين يفتحونه سيغدون مُلحدين عند إنهائه[1]». هو لا يعتقد أن ذلك مرجح خصوصاً؛ بعد كل شيء، هو يوحي بأنّ «أصحاب الإيمان الراسخ حصينون أمام الحجة».

لكن أن يكتب دوكينز كتاباً من أربعمائة صفحة مُعلناً فيه أنّ اللّه وهمٌ هو بحد ذاته حقيقة بالغة الأهمية. فلِمَ كتابٌ كهذا لا يزال ضرورياً؟ كان من المفترض أن يزول الدين منذ سنوات. ولأكثر من قرن، كان كِبار علماء الاجتماع وعلماء علم الانسان وعلماء النفس يعلنون أن أولادهم سيشهدون حقبة جديدة حيث يُترك فيها «وهم الإله» من أجل الخير. وإذا عدنا لستينيات القرن الماضي، تذكرنا أنّه كان يُقال لنا إن الدين يخبو وسيحل مكانه عالم علماني.

بنظر بعضنا، كان ذلك شيئاً عظيماً. أما أنا فكنت مُلحداً في أواخر الستينيات وأتذكر كيف كنت أتطلع لزوال الدين ببهجة قاتمة معينة. لقد ترعرعت في شمالي إيرلندا وكنت على تماس مباشر مع التوترات الدينية والأعمال العنفية المرتبطة بها. وكان الحل واضحاً أمام عقلي المتحرر. يجب التخلص من الدين وعندها كلّ توتر وعنف سيزول. وسيغدو المستقبل ساطعاً- وبدون إله.

أمران تغيرا منذ ذلك الحين. في المقام الأول، عاد الدين. وهو الآن عنصر هام في عالم اليوم لدرجة أنه يبدو من الغريب التفكير أنه قبل جيل واحد فقط كان يُعتقد بأن زواله يلامس اليقين. الكاتب الإنساني مايكل شرمر، ربما الأكثر شهرة بمدير مجتمع المشككين وناشر مجلة المشكك، بيّن هذه النقطة بوضوح في عام 1999 عندما أشار إلى أنه على مر التاريخ لم يكن هناك هذا العدد الكبير وهذه النسبة العالية من السكان الأمريكان الذين يؤمنون بالله[2]. لا لأنّ اللّه غير «ميت»، مثلما ادعى الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه قبل الأوان، بل لا يبدو أبداً أنه كان بهذا القدر من الحيوية.

ثانياً، لكن بأقل أهمية، مواقفي الخاصة تغيرت. برغم أني كنت كشاب في مقتبل العمر مقتنعاً تماماً وبشغف بالحقيقة وبكل ما له علاقة بالإلحاد، وجدت نفسي لاحقاً مقتنعاً بأن المسيحية أكثر إثارة للاهتمام وموجودة فكرياً على الصعيد العالمي أكثر من الإلحاد. ولطالما قدّرت التفكير الحرّ والقدرة على رفض المعتقدات التقليدية لأي عمر. لكن لم أشكّ يوماً في مسألة إلى أين سيأخذني تفكيري الحر.

إذاً، أنا ودوكينز كان لنا توجهان مختلفان كلياً لكن بالأساس للأسباب نفسها. كلانا أكاديمي من أوكسفورد يعشق العلوم الطبيعية. وكلانا يؤمن بشغف بالتفكير المستند إلى دليل وننتقد أولئك الذين يحملون معتقدات شغوفة لأسباب غير ملائمة. وكل واحد منا يرغب في التفكير بتغيير

[1]- 2Ibid,, p. 5.

[2]- 3Michael Shermer, How We Believe: Science, Skepticism, and the Search for God (New York: Freeman, 2000), pp. 1631-.

موقفه حيال اللَّه إذا كان الدليل تطلب ذلك. لكن، وفقاً لخبرتنا وتحليل العالم نفسه، توصلنا إلى استنتاجين مغايرين كلياً بشأن الله. والمقارنة بيننا توجيهية، لكنها تنبثق من بعض الأسئلة الصعبة التي طرحها دوكينز.

دوكينز، وهو حالياً بروفسور في الفهم العام للعلوم في جامعة أوكسفورد، يؤمن بأن العلوم الطبيعية، لا سيما البيولوجيا التطورية، تمثل الطريق السريع إلى الإلحاد- كما فعلت به في شبابه. في حالتي الخاصة، بدأت كمُلحد وانطلقت لأصبح مسيحياً ـ بالدقة خلافاً لرحلة دوكينز الفكرية. وكنت نويت في الأصل أن أقضي حياتي في البحث العلمي لكن وجدت أن اكتشافي للمسيحية أدّى بي لدراسة تاريخها وأفكارها بعمق كبير. لقد حصّلت شهادة الدكتوراة في الفيزياء الحيوية الجزيئية أثناء العمل في الحصص المخبرية في جامعة أوكسفورد مع البروفسور جورج رادا، لكن تخليت لاحقاً عن البحث العلمي من أجل دراسة علم اللاهوت.

غالباً ما تعجبت كيف يمكنني ودوكينز أن يكون لكل منا استنتاجات مختلفة كلياً كهذه بناءً على تبصر طويل وشاق حول عالم هو ذاته من الناحية الجوهرية. قد يكون الاحتمال الأول أنه، لأنني أؤمن بالله ومضطرب ومخدوع ومُضلَّل ومُضلِّل، فإن قدرتي الفكرية تُشوّش من خلال خطفها من قبل فيروس اللَّه المعدي والخبيث. أو، لأنني مضطرب ومخدوع ومُضلَّل ومُضلِّل، فإن قدرتي الفكرية تُشوّشمن خلال خطفها من قبل فيروس اللَّه المعدي والخبيث، فأؤمن بالله. كلاهما، أخشى، موضوع الإجابة التي وجبتها فيصفحات كتاب «وهم الإله».

قد يكون ذلك جواباً، لكنه ليس بالضرورة جواباً مقنعاً. هو قد يناشد المُلحدين المتشددين الذين لا يسمح إيمانهم الراسخ لهم بالعمل خارج صندوق «اللا إله». لكن آمل أن أكون محقاً في اقتراحي بأن دوغماتيين بدون تفكير كهؤلاء ليسوا نموذجيين للإلحاد. وقد تكون الإجابة الأخرى عن سؤالي تكراراً لعدم المنطق نفسه، لكن هذه المرة تطبيقه يكون على دوكينز. (برغم أني في هذه الحالة، أفترض أنه يجب علينا طرح فرضية اختطاف عقله بنوع معين من فيروس «اللا إله»). لكن لا نية لي بالكتابة عن أمر غير قابل للتصديق. فلمَ أُهين دوكينز؟ الأكثر أهمية حتى، لمَ أستخف بذكاء قرائي؟

إن بدايات الجواب الصحيح تستند إلى كلمات حكيمة لستيفن جاي غولد، الذي أدى موته المؤسف جراء السرطان في عام 2002 إلى حرمان جامعة هارفرد من أحد أشهر أساتذتها، وحرمان الأدبيات العلمية الشعبية من أحد أمهر كتابها. ولو أنه ملحد، كان غولد واضحاً للغاية بأن العلوم الطبيعية- من بينها النظرية التطورية ـ تتماشى مع الإلحاد والمعتقد الديني التقليدي على حد سواء. وما لم يكن نصف زملائه العلميين أغبياء تماماً ـ فرضية رفضها غولد بحق لاعتبارها غير منطقية، أياً كان النصف الذي تنطبق عليه ـ لم يكن ثمة سبيل آخر مسؤول عن إضفاء منطق الردود المتنوعة على

الواقع من جانب الأناس الأذكياء والمطلعين الذين عرفهم[1].

وهذا ليس جواباً سريعاً وسهلاً يمكن أن يُحبذه كثيرون. لكن قد يكون صحيحاً جداً- أو على الأقل نقطة في الاتجاه الصحيح. هو يُساعدنا في فهم السبب الكامن وراء اعتناق أناس كهؤلاء لمعتقدات مختلفة للغاية بشأن هذه المسائل ـ و بناءً على ذلك، السبب وراء اعتقاد بعضهم الآخر في نهاية المطاف أن تلك الأسئلة لا يمكن إيجاد أجوبة مقنعة لها. وهذا يذكرنا بالحاجة إلى التعامل مع أولئك الذين يُعارضوننا حول مسائل كهذه باحترام فكري تام لا أن نصفهم بأنهم كذّابون ومحتالون ودجالون.

وفيما يحاول غولد على الأقل التفكير ملياً بالدليل، يُقدّم دوكينز ببساطة البديل المُلحد لوعظ جهنمي، مستبدلاً الخطاب المشحون والتلاعب بالحقائق الانتقائي للغاية بتفكير دقيق مستند إلى الدليل. اللافت للنظر أن هناك تحليلاً علمياً بسيطاً في «وهم الإله»، مما يثير الدهشة. وثمة تكهنات زائفة مرتبطة بانتقاد ثقافي أوسع للدين، وأغلبها مُستعار من كتابات مُلحدة أقدم. فيعظ دوكينز كوراله الكاره لله، ومن الواضح أن المتوقع من أفراد هذا الكورال أن يتلذذوا بزخاته البلاغية ويرفعوا أيديهم عالياً بتزلّف. فأولئك الذين يعتقدون أن التطور البيولوجي يمكن توفيقه مع الدين هم مُخادعون. آمين! هم ينتمون إلى أنصار نظرية التطور من «مدرسة نيفيل تشامبرلين»! وهم استرضائيون! آمين! والعلماء الحقيقيون يرفضون الاعتقاد في الله! هللويا! والرب الذي آمن به اليهود في العهد القديم هو مختل يعتدي على الأطفال! آمين! فأنت قل لهم، يا أخي!

عندما قرأت كتاب «وهم الإله» شعرت بالأسى والاضطراب على حد سواء. تعجبت، هل يمكن لمُعمِّم موهوب بالعلوم الطبيعية، كان يتمتع في ما مضى باهتمام كبير بالتحليل المنطقي للدليل، أن يتحوّل إلى داعية عدائي تجاه الدين مع رفض ظاهر لأيّ دليل لا يُلائم حجته؟ لِم العلوم الطبيعية تُنتهك كثيراً لتعزيز التشدد الإلحادي؟ ليس عندي أي تفسير مناسب. وكغيري من أَصدقائي المُلحدين الكثر، لا يمكنني أن أفهم حجم العدائية التي يُبديها تجاه الدين. فالدين بنظر دوكينز كالراية الحمراء بالنسبة للثورـ لا تستثير رداً عدائياً فحسب بل آخر يرمي المواثيق العلمية العادية حول الدقة المتناهية والعدالة لتذروها الرياح. وفيما كتابه مكتوب بشغف وقوة بلاغييْن، الحدة في تأكيداته هي مجرّد قناع لحجج بالية وضعيفة ومُعاد استخدامها.

لست وحدي من يشعر بخيبة الأمل هنا. كتاب «وهم الإله» يعلن الحقيقة بأن كاتبه اعتُبر مؤخراً واحداً من المفكرين الرياديين الثلاثة في العالم. وشمل هذا الاستطلاع قراء مجلة بروسبكت في تشرين الثاني 2005. لذا، ما الذي فعلته المجلة نفسها بكتاب دوكينز؟ ناقدها الأدبي ذَهِل

[1]- 4Stephen Jay Gould, “Impeaching a Self-Appointed Judge.” Scientific American 267, no. 1 (1992): 11821-

بهذا الكتاب «غير المبالي والمتعصب وغير المترابط والمليء بالتناقضات»؟ فماذا كان عنوان المراجعة؟ «دوكينز الدوغمائي».

الردّ على دوكينز

واضح أنه ثمة حاجة لرد من نوع ما على كتاب «وهم الإله»، لأنه مع غياب أي رد قد يقتنع البعض بأن لا رد موجود عليه. لذا كيف يجب الرد؟ أحد الردود الواضحة يجب أن يكون عبر تأليف كتاب بمستوى العدائية وعدم الدقة، ساخر من الإلحاد من خلال تشويه أفكاره وتقديم دجاليه كما لو أنهم قديسون. لكن ذلك سيكون بلا فائدة وذا نتائج عكسية، دون الحاجة إلى ذكر عدم الأمانة على الصعيد الفكري.

في الواقع، هناك صعوبة حقاً لكتابة رد على هذا الكتاب ـ لكن ليس لأنه قوي الحجة أو جراء متانته لاستناده إلى الدليل القاطع. بل إن الكتاب في أغلبه ليس سوى مجموعة من الأخبار الموجزة الملائمة والمبالغ فيها بغية تحقيق أقصى الأثر وهو مرتب بصورة فضفاضة من أجل الإيحاء بأنه يملك حجة. ومن أجل دحض هذا الاغراء الانتقائي للغاية بالأدلة يمكن أن تكون النتيجة تأليف كتاب ممل بصورة رديئة جداً، فيكون رداً نزقاً وانفعالياً. إن كل واحدة من تحريفات دوكينز وادعاءاته يمكن دحضها وتصحيحها. لكن كتاباً لا يُقدم سوى سردية من التصحيحات سيكون مملاً وجامداً. والافتراض بأن دوكينز له ثقة موازية في جميع أجزاء كتابه، لا بد من أن أتحداه في النقاط النموذجية والسماح للقراء بالتوصل إلى استنتاجاتهم الخاصة حيال دقة أدلّته وأحكامه.

من الواضح أن لدوكينز اهتماماً بسيطاً في التعاطي مع المؤمنين المتدينين، الذين يجدون أنفسهم ببساطة في حالة من الرعب جراء التحريفات الصارخة لمعتقداتهم وسبل عيشهم. فهل حالة الإلحاد حقاً ضعيفة للغاية بحيث إنّه يجب تقويتها بهذا الهراء المرتجل؟ يُقدم دوكينز لقرائه مجاملة مشكوكاً فيها للغاية من خلال الافتراض بأنهم سيُشاركونه تجاهله للدين والتحامل عليه. وأي انتقاد لتحليله سيواجه ببساطة بالرد التالي: «حسناً، هذا ما ستقوله، أليس كذلك؟» فمن المحتمل أن تكون الاعتراضات على تحليله مرفوضة ومنتقصاً من مكانتها مُسبقاً لأنه بالتحديد هي صادرة عن أناس متدينين «متحيزين» يتّصفون بالغباء والجهل ما يمنعهم من القدرة على انتقاد المُلحدين «الموضوعيين» و«المنطقيين».

هي نقطة خطيرة وشائكة للغاية. إن الاقتناع الدوغمائي التام بالصواب الذي يسود بعض أقسام الإلحاد الغربي اليوم ـ المُبيّن بإذهال في «وهم الإله»- يصطف فوراً مع أصولية دينية ترفض السماح لأفكارها بأن تُفحص أو يُعترض عليها. ودوكينز رافض المعايرة لثوابته الخاصة، معتبراً إياها صحيحة دون ريب وليست بحاجة للدفاع عن نفسها. وهو مقتنع جداً بأن وجهات نظره محققة بحيث إنّه ليس

بحاجة إلى الاعتقاد بأن الأدلة قد تشرّع أي خيارات أخرى ـ فوق كل شيء، الخيارات الدينية.

ما يُثير القلق تحديداً أن دوكينز، دون إدراك لذلك، يتعامل مع البراهين ببساطة كشيء يحشره في إطاره النظري المُسبق. فيُصوّر الدين باستمرار في أسوأ طريقة ممكنة لمحاكاة المزايا الأكثر سوءاً للأصولية الدينية في تصويرها للإلحاد. وحينما يكتب بعض العلماء الرياديين لدعم الدين، يرد دوكينز بحسم بأنّهم ببساطة لا يعنون ما يقولون. من الواضح أن دوكينز يشعر بتهديد عميق ناجم عن إمكانية مقابلة قرائه لأفكار دينية أو متدينين قد يُعجبون بهم حقاً- حتى أسوأ من ذلك، احترامهم واعتبارهم يستحقون الانتباه الجدي.

يبدو أن كل ذلك من أجل جعل تأليف كتب كهذه أمراً لا جدوى منه. باستثناء تلك المرة حين كنت مُلحداً واستيقظت من هجوعي المتعصب من خلال قراءة كتب تحدّت نظرتي المتحجرة بسرعة. وأظن أن هذا الكتاب سيقرأه بالأساس المسيحيون الذين يريدون معرفة ما يودون قوله لأصدقائه الذين قرأوا كتاب «وهم الإله» ويتحيرون ما إذا كان المؤمنون هم حقاً منحرفين جنسياً وفاسدين أخلاقياً وجهلة كما يُصورهم الكتاب. لكن أملي معقود على أن يشمل جمهور القراء المُلحدين الذين لم تُحبس عقولهم بعد بنمط الانعكاسات الدوكينزية الذاتية. وهناك الكثيرون ممن يعيشون الضلال بشأن الله، وكنت أنا واحداً منهم.

هذا كتاب قصير، مع إبقاء الحد الأدنى من الحاشية لتوفير المساحة. وتركيزه الأساسي سهل ومتناسق: انتقاد الحجج التي وردت في كتاب «وهم الإله». وقد يتمنى القراء أن يُسهب هذا الكتاب ليشمل المواضيع الأخرى ـ مثل استكشاف ومدح القدرة الفكرية والقوة الروحية للمسيحية[1]. ستُكتب تلك الكتب في الوقت المناسب. لكن هذا الذي بين أيدينا بسيط وقصير ويتعاطى مباشرة مع الموضوع المرجو. ولا يشوبه الاستطراد أو الانحراف عن الفكرة. وغايته واحدة لا غيرـ تقييم الموثوقية في انتقاد دوكينز للإيمان بالله.[2] وبرغم أن غاية الكاتب الأول تستند إلى أسباب تاريخية وأسلوبية، وجهات النظر والحجج المذكورة تعود إلى المؤلفين على حد سواء.

يكفينا كل ذلك كمقدمة، ولنتجه فوراً إلى أفكار ومواضيع «وهم الإله».

---

[1]- For some such books see C. S. Lewis, Mere Christianity (New York: Macmillan, 1984); and N. T. Wright, Simply Christian (San Francisco: HarperSanFrancisco,2006).

[2]- Readers who would appreciate a more extended scholarly and analytical engagement with Dawkins's "scientific atheism" should read Alister E. McGrath, Dawkins'God: Genes, Memes and the Meaning of Life (Maiden, Mass.: Blackwell, 2004).While this book represents a sympathetic yet critical study of Dawkins's viewson science and religion up to 2004, The God Delusion develops a broader range of arguments, which clearly invite further evaluation and response.

الفصل الأول

مُضلَّل حيال الله؟

الإله وهم ـ جنوح ذهاني اخترعه أناس مجانين وضالون[1]. تلك هي الرسالة الأساسية من كتاب «وهم الإله». برغم أن دوكينز لم يعرض تعريفاً دقيقاً للوهم، هو يقصد بوضوح أنه لا يترکز في أدلة بل أسوأ من ذلك هو يُخالف الدليل. فالإيمان هو «ثقة عمياء، مع غياب الأدلة، حتى برغم أنف الأدلة»[2]. هي «عملية اللا تفكير». وهي «شريرة خصوصاً لأنّها لا تتطلب التبرير ولا تحتمل الحجة»[3]. هذه التعريفات الأساسية عن الإيمان ماثلة في نظرة دوكينز ومُكرّرة باستحواذ في كتاباته كافة. هو ليس تعريفاً مسيحياً للإيمان لكنه تعريف اخترعه دوكينز لملاءمة أهدافه الجدليّة الخاصة به. فهو يُحدد أولئك الذين يؤمنون بالله على أنهم أناس ابتعدوا عن الواقع ـ كما لو أنّهم ضلّوا.

يُشير دوكينز بصورة محقة إلى أهمية الإيمان في حياة الناس. فما تؤمن به له تأثير هام جداً في الحياة والفكر. فيُخبرنا أن ذلك يجعل من المهم أكثر إخضاع الإيمان إلى فحص بارع ودقيق. ويجب كشف النقاب عن الأوهام ومن ثمّ إزالتها. أوافق على كل ذلك. منذ نشر كتابي «إله دوكينز» في عام 2004، يُطلب منّي على الدوام الحديث عن مواضيعه في أنحاء العالم كافّة. وفي تلك المحاضرات، أذكر وجهات نظر دوكينز بشأن الدين ومن ثم أقدم نقداً مبنياً على الدليل، نقطة بنقطة.

بعد إنهائي لواحدة من تلك المحاضرات، اعترضني شاب غاضب جداً. لم تكن تلك المحاضرة مميزة تماماً. من خلال الاستخدام الدقيق للحجج العلمية والتاريخية والفلسفية، أظهرت ببساطة أن الحالة الفكرية لدى دوكينز ضد اللّه لا تصمد أثناء الفحص البارع. لكن ذاك الرجل لم يكن غاضباً فحسب، بل أقول كان يشتاط غضباً. لماذا؟ رافعاً إصبعه في وجهي والغضب يعتريه، قال لأنني «دمرت إيمانه». فإلحاده مبني على سلطة ريتشارد دوكينز، وأنا قوضت إيمانه كلياً. فيجب أن يذهب ويُعيد التفكير في كل شيء. كيف أجرؤ على القيام بأمر كهذا!

وبينما كنت أتأمل هذا الأمر أثناء عودتي إلى البيت، وجدت نفسي أمام رأيين حيال الأمر. جزء مني ندم على الإزعاج الهائل الذي سببته لهذا الرجل. فقد أحدثت اضطراباً في الافتراضات المستقرة في حياته. لكنني واسيت نفسي بفكرة أنه لو لم يكن حكيماً بما يكفي لإرساء حياته على وجهة نظر دوكينز غير الكافية بجلاء، لأدرك يوماً ما أنها تستند على أسس هشة قطعاً. ولكانت إزالة الوهم واقعة لا محالة في يوم من الأيام. إلا أنني مثلت الحدث

[1]- Richard Dawkins, The God Delusion (Boston: Houghton Mifflin, 2006), p. 38.

[2]- This definition dates back to 1976, when it appeared in The Selfish Gene. See Richard Dawkins, The Selfish Gene, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 198.

[3]- Dawkins, God Delusion, p. 308.

التاريخي الذي سبب حصولها في الزمان والمكان المُحدّدين.

لكن جزء آخر مني بدأ يُدرك كيف نعتنق معتقداتنا بعمق، وتأثير تلك المعتقدات في كل شيء في حياتنا. دوكينز محق ـ المعتقدات هامة. فنحن نبني حياتنا عليها؛ هي تُحدد قراراتنا بشأن الأمور الأكثر أهمية. وما زلت أتذكر الاضطراب الذي عشته أثناء الانتقال المؤلم فكرياً (برغم أنه يستحق) من الإلحاد إلى المسيحية. فكل جزء من الأثاث العقلي كان لا بد من إعادة ترتيبه. ودوكينز محقّ أيضاً- محقّ بلا أدنى شكّ ـ عندما يطلب أنّه يجب أن لا نبني حياتنا على الأوهام. فكلنا بحاجة إلى فحص معتقداتنا ـ ولا سيما إن كنا سُذّجاً لدرجة اعتبار أنفسنا لا نملك أي معتقدات في المقام الأول. وهنا أتساءل،من هو المُضلَّل حقاً بشأن الله؟

الإيمان طفولي

كأي شخص على دراية بالجدال المعادي للدين، يعرف أن الانتقاد الإلحادي المتواتر للمعتقد الديني يعتبره طفولياً- وهْمٌ طفولي مصيره الزوال حينما تبلغ الإنسانية نضجها. خلال تاريخه المهني طوّر دوكينز انتقاداً مماثلاً، راسماً تشبيهاً إلحادياً طويل الأمد. في أعماله الأولى، أكد دوكينز أن الإيمان بالله كما هو الاعتقاد بالجناني أو بابا نويل. وهذه المعتقدات طفولية تختفي بمجرّد أن نصبح قادرين على التفكير بطريقة مستندة إلى الأدلة. وكذلك هو الله. هذا واضح، أليس كذلك؟ فكما أشار دوكينز في برنامجه «فكرة هذا اليوم» على إذاعة البي بي سي في عام 2003، الجنس البشري «يمكن أن يعيش مرحلة طفولية كثيرة البكاء، وفي النهاية يبلغ سن الرشد». هذا «التفسير الطفولي» يعود إلى حقبة مبكرة من تاريخ البشرية، حقبة تؤمن بالخرافات. وقد تجاوزنا تلك الحقبة[1].

كغيرها من تشبيهات دوكينز الكثيرة، هي مبنية على جدول أعمال معين في البال ـ في هذه الحالة، ازدراء الدين. لكن من الواضح أن التشبيه خاطئ. كم من البشر نعرفهم بدأوا بالاعتقاد بوجود بابا نويل في سن البلوغ؟ أو مَنْ وجد أن الاعتقاد بوجود الجناني مواسياً في سن الشيخوخة؟ أنا آمنت بأن بابا نويل موجود حتّى بلوغي سن الخامسة (لكن، لا أعرف المنافع المترتبة على ذلك، فقد تركت والديّ يعتقدان بأني ما زلت آخذ الأمر بجدية حتى وقت لاحق). ولم أؤمن بالله إلا حين ذهبت إلى الجامعة. فأولئك الذين يلجؤون إلى هذه الحجة الطفولية يجب عليهم شرح سبب اكتشاف كثيرين لوجود اللّه في وقت لاحق من حياتهم وبالتأكيد لا يعتبرون ذلك يمثّل أيّ نوع من التراجع أو الانحراف أو الانحطاط الأخلاقي. وخير مثال على ذلك يُقدمه أنطوني فلو من (مواليد عام 1923)، الفيلسوف المُلحد المشهور الذين بدأ الإيمان بالله في الثمانين من عمره.

[1]- A much more sophisticated account of the origins of belief, bearing some slight resemblance to that offered by Dawkins, is found in the writings of Sigmund Freud. Dawkins shows no awareness of this and makes no reference to Freud in The God Delusion.

لكن «وهم الإله» بالتأكيد محق في التعبير عن القلق بشأن التلقين الذي يتلقاه الأطفال من أهاليهم[1]. إن العقول البريئة يفسدها الكبار الذين يحشون معتقداتهم الدينية في عقول أولادهم. ويقول دوكينز إن العملية البيولوجية للاختيار الطبيعي تحشو أدمغة الأطفال بميل نحو الاعتقاد بكل ما يقول لهم أهاليهم أو كبارهم. وحسب رأيه، هذا يجعلهم عُرضةً لأن يثقوا بكل ما يقوله الأهل- كالاعتقاد ببابا نويل مثلاً. ويُعدّ ذلك واحداً من العوامل الأكثر أهمية في الحفاظ على المعتقد الديني في العالم، بينما كان يجب أن يزول منذ زمن بعيد. اخلعوا دائرة انتقال الأفكار الدينية بين الأجيال، وسيؤدي ذلك إلى فناء هذا الهراء. ويقول إن تربية الأطفال على الاعتقاد بمعتقد ديني هو شكل من الاعتداء على الأطفال.

بالطبع، هناك نقطة معقولة في هذا الحديث. لكن بطريقة ما، تضيع في صخب الخطاب المختلق وجراء الفشل العام في دراسة انعكاساتها. ولأنني قرأت المفاهيم الخاطئة عن الدين التي تحمل ميزة الأسى نفسه في «وهم الإله»، أخاف كثيراً أن يقوم العلمانيون فقط بإجبار الأطفال السُذج على اعتناق معتقداتهم- فكما يُشير دوكينز وهو محق بذلك، هؤلاء الأطفال يفتقرون إلى القدرات التمييزية المطلوبة من أجل تقييم الأفكار. ولا أتمنى أن أكون فظاً، لكن هذه المقاربة كلّها تبدو على نحو غير مريح مثل البرامج المناهضة للدين التي أُدخلت في مناهج تعليم الأطفال السوفييت إبان الخمسينيات، اعتماداً على عبارات مثل «العلم يدحض الدين!» «الدين خرافة!» وما إلى ذلك.

فعلاً، ثمة حاجة إلى مجتمع يتأمل كيفية تعليم أطفاله. لكن لا يمكن أن تلائمهم أيّ حالة من خلال تغذيتهم بالقوة من معتقدات دوكينز المفضلة وتحريفاته. هم بحاجة إلى أن يعرفوا بعدل ودقة ما الذي تُعلّمه المسيحية فعلاً ـ لا أن يكونوا عُرضةً للتحريفات التافهة عن اللاهوت المسيحي التي تغطي هذا النوع من الدعاية. إن كتاب «وهم الإله»، من خلال عيوبه لا جراء انجازاته، يعزز الحاجة إلى تعليم ديني نوعي على الساحة العامة، لمواجهة الرسوم المتحركة البدائية والصور النمطية الضارة والتحريفات الصارخة التي تروّج لها الأصولية الإلحادية بعدائية الآن.

لسنوات قدّمتُ سلسلة من المحاضرات في جامعة أوكسفورد بعنوان «مقدمة إلى علم اللاهوت المسيحي». لا أستطيع المساعدة، لكن أشعر بأن تلك المحاضرات استُغلت نوعاً ما في هذا الكتاب لدوكينز. وكما أشار الناقد الثقافي والأدبي تيري إيغلتون في مراجعته اللاذعة لكتاب «وهم الإله»: «تخيلوا أن شخصاً ما يتحدث بإسهاب عن البيولوجيا ومعرفته في الموضوع تقتصر على كتاب الطيور البريطانية فحسب، والأمر هو نفسه إن كانت لديكم فكرة تقريبية عمّا هو الشعور أثناء قراءة

[1]- Dawkins, God Delusion, pp. 32537-.

كتابات ريتشارد دوكينز عن اللاهوت»[1].

يقتبس دوكينز وجهات نظر صديقه نيكولاس هامفري، بموافقة الأخير، فيقترح بأنه ينبغي عدم السماح للأهل بعد الآن بتعليم أطفالهم «الحقيقة الموضوعية للإنجيل» لدرجة تفوق عدم «السماح لهم بضرب أطفالهم»[2]. لو كان كلام هامفري مبنياً على أسسٍ متينة هنا، لكان انصب غضبه أيضاً على أولئك الذين ينشرون التحريفات عن الدين كما لو أنها حقّيقة. أَتعجّب، هل هو يقول إن الأهل الذين يقرأون كتاب «وهم الإله» بصوت عال أمام أطفالهم هم يرتكبون أيضاً اعتداءً بحق أطفالهم؟ أو أنت معتدٍ إذا فرضت معتقدات دينية فقط لكن لا معتقدات وأوهام مناهضة للدين؟

الإيمان غير منطقي

أفترض أن هناك مجموعة متطرفة مجنونة في كل لحظة. ونظراً لكوني خضت الكثير من النقاشات العامة حول ما إذا كان الدين يدحض وجود الله، أصبحت أتمتع بخبرة وافرة حول ما أعتقد أنه يليق بوصف البعض بأنهم غريبون نوعاً ما، وغالباً هم أصحاب الأفكار السامة قطعاً، على كلتا ضفتي النقاش بشأن اللّه والإلحاد. واحدة من المزايا الأكثر تميزاً في جدل دوكينز المعادي للدين هي عرض الباثولوجية كما لو أنها طبيعية، والطرف كما لو أنه المركز، والمجانين كما لو أنهم التيار الرئيسي. ذاك ينفع بصورة عامة الجمهور المقصود، الذي يمكن أن نفترض أنه يعرف القليل عن الدين ولا يهتم كثيراً على الأغلب به. لكن ذلك غير مقبول، وبالطبع ليس مبنياً على أسس علمية.

يُصرّ دوكينز على المعتقد المسيحي هو «معتقد خاطئ على الدوام يُرفع في وجه الأدلة المختلفة القوية»[3]. لكن المشكلة في كيفية إقناع «أصحاب الإيمان الراسخ» بأن الإلحاد محق، عندما يوهمهم الدين بأنهم محصّنون في وجه أي شكل من أشكال الحجة المنطقية. لذا الإيمان أساساً وبدون أدنى شكّ هو غير منطقي. وفي دعم حجته يذكر دوكينز لاهوتيين مسيحيين يعتقد بأنهم سيُثبتون هذا الجانب المُنحلّ بصورة أساسية من المعتقد الديني. في أولى كتاباته، أكّد دوكينز أن الكاتب المسيحي ترتوليان في القرن الثالث قال بعض الأمور الغبية بصورة خاصة، من بينها «يُعتقد بشتى الوسائل أنه سخيف». وهذا مرفوض باعتباره هراء دينياً تقليدياً. «وذاك هو السبيل إلى الجنون»[4].

يسُرني أن أقول إنه توقف عن اقتباس ذلك الآن بعد أن أشرت إلى أن ترتوليان لم يقل شيئاً من هذا القبيل. فقد وقع دوكينز في فخ عدم فحص مصادره وكرّر ما قاله الكتاب المُلحدون القدامى.

---

[1]- Terry Eagleton, "Lunging, Flailing, Mispunching: A Review of Richard Dawkins' The God Delusion," London Review of Books, October 19, 2006.

[2]- Nicholas Humphrey, cited in Dawkins, God Delusion, p. 326

[3]-Dawkins, God Delusion, p. 5.

[4]- Richard Dawkins, A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love (Boston: Houghton Mifflin, 2003), p. 139.

وحدهم لكنه يبقى مثالاً مُملاً آخر للتكرار اللا متناهي للحجج التي عفا عليها الزمن وأصبحت من سمات الإلحاد في الأعوام الأخيرة.

لكن، يبدو أن دوكينز وجد الآن مثالاً عن اللاعقلانية في الإيمان ـ على أي حال هذا جديد بالنسبة إليه. وفي كتابه «وهم الإله»، يستشهد ببعض المقتطفات المختارة مما كتبه الكاتب البروتستنتي الألماني مارتن لوثر في القرن السادس عشر، فاستقى تلك العبارات من الانترنت وعرض مخاوف لوثر بشأن المنطق في حياة الإيمان[1]. ولم يقم بأي محاولة توضيحية لما يعنيه لوثر بكلمة المنطق وكيف تختلف عما استخدمه دوكينز كمعنى بديهي للكلمة[2].

ما كان يُشير إليه لوثر حقاً هو أن المنطق البشري لا يمكن أبداً أن يأخذ موضوعاً أساسياً من المعتقد المسيحي- أن اللَّه يجب أن يمنح الجنس البشري الهدية الرائعة للخلاص دون أن يطلب أن يُقدموا شيئاً في المقابل أولاً. متروكةً وحدها، تستنتج الفطرة البشرية أنك بحاجة إلى أن تفعل أمراً من أجل الحصول على رعاية الله- فكرة اعتبرها لوثر مساساً ببشارة الحفاوة الإلهية، جاعلاً الخلاص شيئاً تكتسبه أو تستحقه.

إن تعاطي دوكينز غير الكفء ومع لوثر يُظهر كيف يتخلى دوكينز حتى عن ذريعة المعرفة المبنية على أدلة دقيقة. فيُجري استبدال طرفة بالدليل؛ شبكة الانترنت المنتقاة تحلّ مكان التعاطي الدقيق والشامل مع المصادر الأساسية. في هذا الكتاب، دوكينز يرمي أعراف المعرفة الأكاديمية في مهب الريح؛ هو يريد كتابة عمل من الداعية وبالنتيجة التعامل مع التسليم الدقيق للدين كما لو أنه عائق غير مريح لجدول أعماله الأساسي، ألا وهو الدمار الفكري والثقافي للدين. وهي سمة كريهة يتشاركها مع آخرين غيره من المتعصبين.

حجج وجود الله؟

يورد دوكينز أن وجود اللَّه أو عدم وجوده عبارة عن فرضية عملية معروضة على التبيان المنطقي. في كتابه «صانع الساعات الأعمى»، عرض انتقاداً ثابتاً وفعالاً للحجج التي قدمها الكاتب ويليام بيلي في القرن التاسع عشر حول وجود اللَّه على أسس بيولوجية. وهي الأرضية الأساس لدوكينز، وهو يعرف علامَ يتكلم. ويبقى هذا الكتاب هو الانتقاد المطبوع الأحسن لهذه الحجة[3].

[1]- Dawkins, God Delusion, p. 190. The Web source provided is a list of citations, all in English translation, without the original German or Latin, any indication of their sources and making no attempt at scholarly engagement.

[2]- For a more careful account see Alister E. McGrath, Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough (Oxford: Blackwell, 1985).

[3]- Richard Dawkins, The Blind Watchmaker: Why the Evidence oj Evolution Reveals a Universe Without Design (New York: W W. Norton, 1986).

الانتقاد الوحيد الذي يمكن أن أوجهه لهذه السمة من كتاب «صانع الساعات الأعمى» هو أن أفكار بيلي كانت مثالية في زمانه، وليس للمسيحية ككل، وأن كثيراً من الكتّاب المسيحيين في عصره شعروا بالقلق بسبب وجهة نظره، فاعتبروها وصفة مؤكّدة النجاح لانتصار الإلحاد. لا شك عندي في أن بيلي اعتبر بطريقة ما أنه «يُبرهن» وجود الله، لكن انتقاد دوكينز الموسّع لبيلي في ذاك الكتاب منصف ولطيف ودقيق.

في كتابه «وهم الإله»، يُحوّل دوكينز انتباهه إلى «حجج» أخرى مماثلة بالاستناد إلى فلسفة الدين. لست أؤكّد تماماً أنّ الحكمة وراء ذلك. إذ يتضح أنه بعيد عن التعمّق الذي يتميز به، ولم يُحقق سوى القليل من خلال حجته الموجزة والسطحية مع تلك النقاشات الخالدة، التي لا يمكن من الناحية التجريبية حلّها ببساطة[1]. ويبدو أن مواقفه تلخّص «هنا كيف يمكن لعالم أن يشرح هذا الهراء الفلسفي».

على سبيل المثال، يتطرق دوكينز لمقاربات توماس الأكويني في القرن الثالث عشر، والتي عُرفت تقليدياً باسم «الدلائل الخمس»[2]. الإجماع العام يقول إنه فيما حجج كهذه تلقي ضوءاً لافتاً للانتباه على الأسئلة، فإنها لا تحقق شيئاً. وبرغم أنه يُشار إليها تقليدياً على أنها «حجج تدل على وجود الله»، يبقى ذلك وصفاً غير دقيق. فجُلّ ما تقوم به هو إظهار التوجّه الداخلي للاعتقاد بالله- في الأغلب بالطريقة نفسها التي اعتمدتها الحجج الكلاسيكية الدالة على الإلحاد (كنظرية لودفيغ فيورباخ الشهيرة حول الإسقاط) في إظهار ثباتها الداخلي، لا أسسها الدلالية.

إن خط التوجّه الأساسي في فكر توماس يقول إن العالم يعكس أن الخالق هو الله. وهي فرضية منبثقة من الإيمان، الذي يقول عنه توماس إنّ صداه يتردد مع ما نراه في العالم. على سبيل المثال، علامات ترتيبه يمكن شرحها على أساس وجود اللّٰه كخالقه. ولا تزال هذه المقاربة تواجَه على نطاق واسع في الكتابات المسيحية التي تقول إن الإيمان الموجود في اللّٰه يُقدّم «تطابقاً تجريبياً» مع العالم أكثر من بدائله. ومع استخدام دوكينز المقاربة نفسها للثني على الإلحاد في مواضع أخرى، لا أرى فعلاً ما الذي يدفعه هنا إلى الاحتجاج بشأنها.

ولا في أي جانب يتحدث توماس عن هذه الأمور كـ«براهين» عن وجود الله؛ بل تُعتبر تجلياً للتماسك الداخلي بالاعتقاد في وجود الله. وتوماس مهتم في كشف أغوار الانعكاسات العقلانية للإيمان لناحية تجربتنا مع الجمال والسببية وغير ذلك. فالإيمان بالله هو حقاً أمر مفترض. ثم بعد ذلك يعرض أن هذا الاعتقاد يُظلل بالمنطق ما يمكن ملاحظته في العالم. ويمكن لإظهار التصميم أن

[1]- See the points made by David O'Connor, "On Failing to Resolve Theism- Versus-Atheism Empirically," Religious Studies 26 (1990): 91103-.

[2]- Dawkins, God Delusion, pp. 7779-.

يُقدم إقناعاً، لا برهاناً، حول ما يتعلق بدور الخلق الإلهي في الكون. لكن دوكينز يُسيء فهم التبيان الاستدلالي لترابط الإيمان والملاحظة فيعتبره برهاناً بديهياً للإيمان - وهو خطأ له تبريره تماماً بالنسبة لأولئك المبتدئين في هذا المجال، لكن برغم ذلك يُعد خطأً جسيماً.

حين يعتبر دوكينز الإيمان هراءً فكرياً، يعي معظمنا أننا نؤمن بكثير من المعتقدات التي لا يمكننا برهان صحتها لكنها برغم ذلك معقولة تماماً للترفيه[1]. فلنغص بذلك لحظة: معتقداتنا قد تبدو أنها مُبرّرة، لكن دون تبيان أنها مُبرهنة. وهذه ليست نقطة صعبة أو غامضة. فلطالما قال فلاسفة العلم إن كثيراً من النظريات العلمية التي يُعتقد بصحتها في الوقت الحاضر قد تُضرب عرض الحائط في المستقبل مع ظهور أدلة إضافية أو تفسيرات نظرية جديدة. على سبيل المثال، لا صعوبة في الاعتقاد بأن نظرية دوكينز بشأن التطور هي في الوقت الحاضر التفسير الأفضل للدليل المتوافر، لكنّ ذلك لا يعني أنها صحيحة[2].

انعدام احتمال وجود الله

يُخصص دوكينز فصلاً كاملاً لحجة ـ أو بصورة أدق، سلسلة من التأكيدات المُجمعة على نحو فضفاض- التأثير العام بأن «الاحتمال الأكبر عدم وجود الله». وهذا اللحن غير المترابط بنيته ضعيفة، ما يجعل من الصعب متابعة حجته الأساسية التي تبدو توسعاً لسؤال «إذن، مَن خلق الله؟ لأن أيّ إله قادر على تصميم أي شيء يتعين أن يكون على مستوى أعلى من التعقيد ويتطلب بدوره إلى تفسير . وفكرة الإله تتطلب تراجعاً زمنياً لا مفر منه ولا يمكننا تفسيره».

يسخر دوكينز خصوصاً من اللاهوتيين الذين يسمحون «للاسراف المريب باستحضار اعتباطي لطرف التراجع اللانهائي». فأي شيء يُفسر أمراً ما فهو بنفسه يحتاج تفسيراً- وذاك التفسير بدوره بحاجة إلى تفسير، وهكذا دواليك. وما من سبيل مُبرّر لإنهاء هذا التراجع اللانهائي من التفسيرات. فما يُفسر التفسير؟ أو، لتغيير الاستعارة قليلاً: من صمّم المُصمِّم؟

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الغاية الأسمى من العلوم الطبيعية هي السعي من أجل «النظرية الموحّدة العظمى»- «نظرية كل شيء». فلِم نظرية كهذه تُعد بتلك الأهمية؟ لأنها تفسّر كل شيء، دون الحاجة أو أن يكون مطلوباً تفسيرها بذاتها. وينتهي المسار التوضيحي هنا. فتنتفي الحاجة إلى التراجع اللانهائي بُغية التفسير. فإذا كانت حجج دوكينز الصاخبة والتبسيطية لها وزن، فهذا السعي

[1]- For the importance of this point, see Samuel E Huntington and Lawrence E. Harrison, eds., Culture Matters: How Values Shape Human Progress (New York: Basic, 2000).

[2]- Dawkins himself makes this point: "We must acknowledge the possibility that new facts may come to light which will force our successors of the twenty-first century to abandon Darwinism or modify it beyond recognition" (A Devil's Chaplain [London: Weidenfeld & Nicolson, 2003], p. 81).

العلمي العظيم يمكن دحضه بسؤال ظاهره تافه لكن باطنه عميق وهو: ما الذي يُفسّر المُفسِّر؟

الآن، قد لا يكون هناك نظرية نهائية كهذه. و«نظرية كل شيء» قد تغدو «نظرية اللا شيء». لكن لا سبب يدعو إلى افتراض هذا السعي إخفاقاً منذ البداية، ببساطة لأنه يمثل انتهاء العملية التفسيرية. إلا أن سعياً مماثلاً من أجل تفسير يتعذّر رفضه يقع في قلب السعي العلمي. وليس في ذلك تناقض منطقي أو عيب مفهومي أو تناقض ذاتي.

ثم يذكر دوكينز حجةً فيها القليل من المنطق، إما في بيان مقتضب ومتسرع في كتاب «وهم الإله» وإمّا في نسخ أكثر توسعاً ذكرها في مواضع أخرى. ومن خلال تناوله الناقص والباعث على السخرية بـ«المبدأ الأنثروبي»، يُشير دوكينز إلى اللااحتمالية الكبيرة لوجودنا. فيقول إن الإيمان بالله يمثل إيماناً بكيان لا بدّ أن يكون وجوده أكثر تعقيداً- ولذا هو بعيد الاحتمال أكثر. لكن هذا القفز من الاعتراف بالتعقيد إلى تأكيد اللااحتمالية هو إشكالي للغاية. فلِم هو شيء غير محتمل معقد؟ قد تكون «نظرية كل شيء» أكثر تعقيداً من النظريات الأدنى التي تفسرها- لكن ما علاقة ذلك بعدم احتمالها؟

إنما لنقف هنا للحظة. إن الحقيقة التي لا مفرّ منها وبعيدة الاحتمال بشأن العالم هي أنّنا موجودون فعلاً هنا وكبشر نعكِس هذه الحقيقة. والآن من المستحيل عملياً تحديد مدى عدم احتمال وجود البشرية. دوكينزُ نفسه واضح، لا سيما في كتاب «الصعود إلى جبل اللااحتمال»، إنّ ذلك من غير المحتمل أبداً. إلا أننا موجودن. الحقيقة الجلية بأننا متحيرون بشأن كيفية كوننا هنا هي مستقلة عن حقيقة أننا هنا وبذلك قادرون على التأمل باحتمال هذا الواقع. ربما نحتاج إلى أن نقدّر أن ثمة كثيراً من الأشياء التي تبدو غير محتملة ـ لكن اللااحتمالية ليست لديها، ولن يكون لديها أبداً، عدم وجود لزامي. فقد نكون بعيدي الاحتمال ـ إلا أننا هنا. والقضية عندها تكون لا إذا كان وجود اللَّه احتمالاً بل إذا كان وجوده حقيقياً.

إله الفراغات

في كتابه «وهم الإله»، ينتقد دوكينز «عبادة الفراغات». وهي إشارة إلى مقاربة الدفاع عن العلوم المسيحية التي اشتَهرت إبّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ تُسمى مقاربة إله الفراغات. في أبسط صورة لها، هي أكدت أنه حتماً ثمة «فراغات» في الفهم الطبيعي أو العلمي للواقع. وفي نقاط معينة، تستخدم نظرية اللاهوت الطبيعي الشهيرة لويليام بيلي (1801) حججاً على هذا المنوال. فقيل إن اللَّه بحاجة لأن يكون موضع اقتراح كي يجري التعامل مع هذه الفراغات في الفهم العلمي.

كانت فكرة غبية وقد جرى التخلي عنها إلى حد كبير في القرن العشرين. بروفسور أوكسفورد الأول في الكيمياء النظرية، الميثوديست المشهور تشارلز آي. كولسون، استبدلها بعبارة «إله الفراغات».

فاستخدم اعتباراً شاملاً للواقع، وشدّد فيه على القدرة التعليلية للمعتقد المسيحي ككل بدلاً من معالجة فراغات متناقضة على الإطلاق. برغم مبالغته، من الواضح أن انتقاد دوكينز لأولئك الذين «يعبدون الفراغات» مناسب وصالح. لذا لا بد من نوجه له الشكر لمساعدتنا في التخلص من هذه الانعطافة الخاطئة التي عفا عليها الزمن في تاريخ الدفاع عن المسيحية. وهو مثال حيّ على كيفية أن يؤدي أي حوار بين العلوم واللاهوت المسيحي إلى بعض النتائج المفيدة.

لسوء الحظ، بعد إحرازه تقدماً كهذا، يُضعف دوكينز حجته من خلال الإيحاء بأن جميع الناس المتدينين يحاولون منع العلماء من الكشف عن هذه الفراغات: «من بين الآثار السيئة للدين أنه يُعلّمنا بأن الاقتناع دون الفهم يُعد فضيلة». وفي حين أن ذلك قد يكون صحيحاً في ما يخص بعض الأشكال الأكثر غرابة للاهوت المسيحي، قطعاً فإنه في معظمه لا يُعد ميزة في مقارباته. فالتعميم التام هو ما يُدمر أي نقاش مثير للاهتمام.

بعد كل شيء، ما من خطأ في الاعتراف بحدودنا لناحية الفهم، ويعود ذلك في جزء منه إلى حدود العلم نفسه، وفي جزء آخر للقدرة البشرية المحدودة على الفهم. وكما يُشير دوكينز بنفسه إلى هذا الأمر في مقام آخر: «يُعلّمنا علماء الفيزياء المعاصرون أن الحقيقة تفوق ما تراه العين؛ أو ما يستوعبه العقل البشري المحدود للغاية، عقلٌ تطوّر كما لو أن ذلك من أجل التعامل مع الأشياء متوسطة الحجم التي تتحرك بسرعات متوسطة عبر مساحات متوسطة في أفريقيا».

ليس مستغرباً أن هذا العقل البشري «المحدود للغاية» يجب أن يواجه صعوبات حادة أثناء التعامل مع أي شيء بعيدٍ عن عالم التجربة اليومية. وفكرة «الغموض» تظهر باستمرار كصراع العقل البشري من أجل فهمِ بعض الأفكار. وهذا بالتأكيد صحيح لناحية العلم؛ وصحيح أيضاً في ما يخص الدين.

لكن المشكلة الحقيقية هي قيام المدافعين عن المسيحية غير المشكوك بهم وأصحاب النوايا الحسنة بالترحيل القسري لله إلى الخبايا الخفية في الكون، بعيداً عن التقييم أو التحقيق. وهو الآن قلق حقيقي، لأن تلك الإستراتيجية لا تزال مُستخدمة من قبل حركة تصميم ذكية - حركة تتركز بالأساس في شمالي أفريقيا وتدافع عن فكرة «مُصمم ذكي» بالاستناد إلى فجوات في التبرير العلمي، مثل «التعقيد غير القابل للاختزال» للعالم. هي مقاربة أنا لا أقبلها، سواء على أسس علمية أو لاهوتية. من وجهة نظري، أولئك الذين يتبنون هذه المقاربة يجعلون المسيحية، وبدون أدنى شكّ، هشّة أمام التقدم العلمي.

لكن مقاربة «إله الفراغات» هي واحدة من مقاربات مسيحية كثيرة تناولت كيفية أن تكون فرضية اللّه منطقية. من وجهة نظري، هي كانت مضللة؛ كانت إستراتيجية تبريرية فاشلة منذ فترة مبكرة في

التاريخ وقد عفا عليها الزمن الآن. هذه النقطة تبنّاها فلاسفة دين وعلماء لاهوت مسيحيون إبان القرن العشرين وهم الآن عادوا إلى الأساليب الأقدم الأكثر ملاءمة للتعامل مع هذه المسألة. على سبيل المثال، ريتشارد سوينبورن، الفيلسوف من أوكسفورد، هو واحد من كتّاب كثيرين يقولون إن قدرة العلم على تبرير نفسه تتطلب تبريراً ـ وأن الاعتبار الأكثر اقتصادياً وموثوقيةً لهذه القدرة التبريرية يكمن في فكرة وجود إلهٍ خالق.

وتجزم حجة سوينبورن بأن وضوح الكون نفسه بحاجة إلى تبرير. لذا ليست الفراغات في فهمنا هي التي تدل على وجود اللّه بل إن الفهم الصحيح للأشكال العملية من الفهم وغيرها من الأشكال ما يتطلب تفسيراً. باختصار، الحجة تقول إن قابلية التفسير نفسها تتطلب تفسيراً. كلما تحقق المزيد من التطور العلمي، تطور فهمنا للكون ـ ولذا أصبح هناك حاجة أكثر إلى هذا النجاح. هي مقاربة تُثني على التحقيق العلمي وتشجّعه، ولا تسعى إلى الثني عنه.

لكن ماذا بشأن علاقة العلم بالدين على صعيد أكثر عمومية؟ إن لدى دوكينز الكثير ليقوله في هذا المضمار ولا بد من أن نكمل طريقنا لدرس ما يقوله.

الخاتمة

كل وجهة نظر عالمية، سواء كانت دينية أو لا، لديها نقطة ضعف. وثمة توتر بين النظرية والتجربة، ما يطرح أسئلةً بشأن تماسك وموثوقية وجهة النظر نفسها. في حالة المسيحية، يُحدّد كثيرون نقطة الضعف بأنّها في وجود المعاناة في العالم. وفي حالة الإلحاد، هي الإصرار على الإيمان بالله، حين يكون من المفترض أن لا وجود لإله يُعتقَد بوجوده.

إلى فترة ليست ببعيدة، انتظر الإلحاد الغربي بصبر، مُعتقداً أن الإيمان بالله ببساطة سيزول. لكن الآن، من الواضح أن حالة من الذعر تسود. بدل أن يزول، الإيمان بالله يحيا ويبدو أنه لا يزال يحظى بتأثير أكبر على الساحتين العامة والخاصة على حد سواء. وكتاب «وهم الإله» يُعبرّ عن هذا القلق العميق، مما يعكس جزئياً حالةً من النفور الشديد تجاه الدين. لكنّ ثمة أمراً أعمق هنا، وغالباً ما يُتغاضى عنه في غمرة النقاش الساخن. القلق هو أن تماسك الإلحاد بحد ذاته على المحك. فهل من المحتمل أن يؤدي الانبعاث غير المتوقع للدين إلى إقناع الكثيرين بأن الإلحاد بذاته فيه عيوب قاتلة باعتبارها وجهة نظر عالمية؟

يبدو أن الغاية من كتاب «وهم الإله» إعادة طمأنة المُلحدين الذين يترنح إيمانهم لا بهدف تحقيق مناقشة منصفة أو قوية مع المتدينين أو أولئك الساعين إلى إيجاد الحقيقة (يتساءل المرء عمّا إذا كان مرد ذلك لكون الكاتب نفسه مُلحداً يترنح إيمانه). سينزعج المتدينون جراء صوره النمطية الطقوسية عن الدين وسيجدون أن افتقار الكتاب الواضح إلى العدل يُعد رادعاً هاماً عن أخذ

حججه ومخاوفه على محمل الجد. أما الباحثون عن الحقيقة الذين يعتبرون أنفسهم غير متدينين فقد يعيشون الصدمة جراء كلام دوكينز العدائي، واستخدامه التصريحات العقائدية الشخصية بدلاً من المشاركة الموضوعية المبنية على الدليل، ونبرة البلطجة والغطرسة تجاه المتدينين، وتصميمه التام على عدم إيجاد أي شيء سوى العيب في الدين من أي نوع كان.

هذا هو القلق العميق بشأن مستقبل الإلحاد ما يُفسّر «درجة الدوغمائية العالية» و«الأسلوب الخطابي العدائي» لهذه الأصولية العلمانية الجديدة. وتعلو وتيرة الأصولية حين تشعر أي وجهة نظر عالمية أنها في خطر، فتستشرس ضد أعدائها حين تتخوف على مستقبلها. إن كتاب «وهم الإله» عبارة عن عمل مسرحي لا علمي ـ هجوم كلامي شرس على الدين والتماس عاطفي بأن يخبو إلى قعر المجتمع بحيث لا يستطيع إلحاق أي ضرر. لا أحد لديه الشك بالإغراء الحشوي الذي سيكون لهذا الكتاب لجمهور علماني يُحذِّر من الأهمية السياسية الجديدة المرتبطة بالدين وتأثيره المتنامي وحضوره على الساحة العامة. وسيحظى موقفه الرافض للدين دون أدنى شك باستحسان أولئك الذين يمقتون الدين بشدة.

لكن آخرين كانوا أكثر حذراً. فنتيجة إدراك الالتزام الأخلاقي لأي ناقد للدين يتطرق إلى هذه الظاهرة على أفضل وجه وعلى نحو أكثر اقناعاً، كثيرون شعروا بالانزعاج جراء الصور النمطية الفظة التي لجأ إليها دوكينز، إضافة إلى المعارضات الثنائية المبسّطة إلى حدّ كبير (العلم حسن؛ الدين سيء)، والمغالطات البهلوانية، والعدائية تجاه الدين. هل من المحتمل أن يكون لكتاب «وهم الإله» نتائج عكسية ويؤدي في نهاية المطاف إلى إقناع الناس بأن الإلحاد متعصب ومذهبي وبغيض بقدر السوء الذي يتميز به الدين؟

يبدو أن دوكينز يعتقد بأن قول شيء ما بصوت مرتفع جداً وبثقة عالية، مع تجاهل أو تحقير الدليل المضاد، من شأنه أن يُقنع أصحاب العقول المنفتحة بأنّ الاعتقاد بالدين هو نوع من الوهم. للأسف، تشير الأبحاث الاجتماعية عن القادة الذين يتمتعون بالكاريزما ـ سواء كانوا متدينين أو علمانيين ـ إنّ دوكينز قد يكون محقاً في وضع أمل ما على هذه الإستراتيجيا. بالنسبة للبسطاء والسُذج، هي الثقة بما يُقال ما يُقنع لا الدليل المُقدّم لدعمه. لكن الحقيقة هي أن دوكينز يستند إلى حد بعيد إلى البلاغة لا على الدليل الذي من ناحية أخرى هو رأس ماله الطبيعي ما يُشير بوضوح إلى أن ثمة أمراً خاطئاً في هذه المسألة. ومن المفارقات أن الإنجاز النهائي لكتاب «وهم الإله» للإلحاد المعاصر قد يكون الإيحاء بأن هذا الإمبراطور ليس لديه ثياب ليلبسها. فهل من المحتمل أن يكون الإلحاد وهماً حول الله؟

البرهان الوجودي على وجود الله

تنظير في الإلهيات المقارنة

مهدي الحائري اليزدي [*]

يفترض منهج الفلسفة المقارنة المعتمد في هذه الدراسة، مقارنة مباحث الإلهيّات في الفلسفة الغربية بالحكمة الإلهية المشرقية، وبالفلسفة الإسلامية خصوصاً.

يحاول الباحث في هذا الميدان تطبيق الحكمة الغربية على الحكمة الشرقية وطرائق الاستدلال المتداولة بين فلاسفة الدائرتين؛ ليصل بعد المقارنة والتطبيق إلى فهم مدى الانسجام بينهما في المقدّمات والنتائج، ورفع الثنائية المفترضة التي استقرّت في أذهان كثيرين تحت عناوين مختلفة كالحداثة وما قبلها وما بعدها.

لقد سعى الباحث إلى تظهير الأسس النظرية للبرهان الوجودي على وجود الله كما ظهرت في الفلسفتين الإسلامية والغربية. وتحديداً من خلال كتابات المؤسسين حول هذه القضية بالذات.

المحرر

يرى القديس آنسلم أن قضية "الله موجود" هي من القضايا الضرورية الأولى، ولا يحتاج التصديق بها إلى الكثير من الجهد النظري سوى ما يصرف من جهد على فهم طرفي القضية في مقام التصوّر والفهم. يشير ملاّ هادي السبزواري في أبحاثه المنطقيّة إلى هذه النقطة فيقول:

"[فالضروريّ الأوّليّ] هو الذي يكفي تصوّر طرفيه وإن كان بالكسب كافياً

*ـ مفكر وباحث متخصص في الفلسفة الإسلاميّة، أستاذ في الحوزة العلمية في قم.

المصدر: هذا النص هو ترجمة للفصل الثالث عشر من كتاب "كاوشهاى عقل نظري"، ولهذا الكتاب أكثر من طبعة. والنص المعتمد في هذه الترجمة من مجموعة مؤلّفاته، تحقيق مصطفى محقق داماد، المجلد الثاني، من صفحه 297 إلى صفحة 369، انتشارات مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران.

نقله عن الفارسية: ش. أ. محمد حسن زراقط.

في الجزم بالنسبة بينهما، ولا يتوقّف فيه أحد، ولا يتأتّى إنكاره إلا لمن لا يتصوّر الحدود؛ كالحكم بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأنّ الكل أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحدٍ بعينه متساوية، وأنّ الضدّين لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ شخصيٍّ ماديٍّ في زمانٍ واحد. وإن كان فيه خفاء فلخفاء الأطراف مثل الممكن محتاج إلى المؤثّر فلعلّه لا يتصوّر الممكن بعنوان شيئية الماهيّة النائية عن الوجود والعدم، وأنّهما مثل كفّتي الميزان المتساويتين، وأنّ المتساويين ما لم يترجّح أحدهما بمنفصل لم يقع"[1].

وكما يرى آنسلم ويحاول أن يثبت أنّ قضيّة "الله موجودٌ" من الضروريّات الأولى، نجد أنّ ابن سينا نفسه في الإشارات والتنبيهات يؤمن بأنّ قضية "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" تندرج في عداد هذا الصنف من القضايا، ويلفت النظر تحت عنوان "تنبيه" إلى أنّ هذه القاعدة تقتضي أنّه لو كان ثمّة شيء صدر عنه "أ"، فسوف يكون من هذه الجهة غير العلّة التي تصدر عنها "ب". وهذا ما يعبرّ عنه بقوله: "وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته وإمّا من لوازمه وإمّا بالتّفريق، فإن فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعاً فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية وإما لأنه موجود وإما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة"[2].

ويعقّب الشيخ الطوسي على كلامه هذا بقوله: "يريد بيان أنّ الواحد الحقيقيّ لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنّما كثُرت مدافعة الناس إيّاه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية"[3]. وعليه هو يرى أنّ فهم الوحدة الحقيقية تفضي إلى ارتفاع الخلاف وحسم مادّة النزاع في الواحد وصدور أكثر من الواحد عنه.

وفي موازاة هذا الكلام في قاعدة "الواحد" نسمع القديس آنسلم يقرّر المعنى نفسه وبالصياغة المنطقيّة نفسها، فيقول:

"الأحمق قد حدّثته نفسه بأنّ اللّه غير موجود. ولكن لو تأمّل هؤلاء الحمقى معنى كلمة "الله" التي أنكروا وجود معناها عن جهلٍ؛ لأدركوا أنّ هذا الشيء الذي لا شيء أعظم منه يحظى على الأقلّ بالوجود في الذهن. وبنيلهم هذا

[1]ـ شرح منظومة السبزواري، ج 1، ص 324-325.
[2]ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 122.
[3]ـ نصير الدين الطوسي، المصدر نفسه.

الإدراك الذهنيّ يكونون قد تحرّروا من سباتهم الأرنبيّ؛ وذلك لأنّ المرحلة الأولى من المعرفة هي المعرفة التصوّريّة ومرحلة شرح الاسم وتصوّر المعنى وإدراكه في الذهن. وهذا المسار هو المسار الإلزاميّ لكلّ المعارف والعلوم، فالرسّام قبل أن يحمل ريشته ويبدأ بالرسم يتصوّر اللوحة التي يريد رسمها ثمّ ينقشها على الورق أو القماش في مرحلة لاحقة. ولا يمكن أن يحصل العكس أي بأن توجد اللوحة الخارجية ثمّ يعرفها تصوّراً؛ لأنّ المفروض عدم وجودها حتّى الآن. ولكن بعد رسم اللوحة وإيجادها يعلم أنّ خلاّقيّته وإبداعه يتّصف بالحقيقة والواقعيّة، وتتطابق المعرفة التصوّريّة مع الوجود الخارجيّ. وبهذه المعرفة الجديدة ينعتق العارف من ربقة الجهالة، ويعرف حقيقة من حقائق الخارج.

وفي محلّ بحثنا أيضاً، حتّى الحمقى والجاهلون والمحرمون من المعرفة الثانية، يمكنهم تحصيل المعرفة الأولى؛ أي المعرفة التصوّريّة بموجود لا يمكن تصوّر موجود أكمل منه ولا أعظم. وإدراك هذا النوع من المعرفة لا يتوقّف سوى على تصوّر معاني الألفاظ ولا يحتاج إلى بذل ا لكثير من الجهد النظريّ. والنقطة اللافتة هنا هي أنّ هذه المعرفة بمجرّد حصولها في الذهن تنتج معرفة بقضيّة جديدة هي أنّ الموجود الموصوف بالصفة المذكورة أعلاه، لا يمكن أن يكون موجوداً في الذهن فقط. لذلك يجب أن يسلّم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه، لأنّه عندما يسمع ذلك يعقله، وكلّ ما يعمله موجود في الذهن. وممّا لا شكّ فيه أنّ ما لا نتصوّر أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط؛ لأنّه لو كان موجوداً حقيقة في الذهن فقط لأمكننا أن نظنّ أنّه موجود في الواقع أيضاً، هذا وجود أعظم. وعلى هذا إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجوداً في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصوّر أعظم منه وهذا مستحيل. مما لا شكّ فيه إذاً: أنّ ما لا نستطيع تصوّر ما هو أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على حدٍّ سواء. فالله موجود حقّاً حتّى إنّنا لا يمكننا أن نفكّر في أنّه غير موجود؛ إذ إنّنا لا يمكن أن نتصوّر شيئاً لا يمكن تصوّره غير موجود، وهذا أعظم من تصوّر شيء غير موجود، وإذا أمكننا أن نتصوّر ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه غير موجود، لا يكون ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه؛ وهذا

تناقضٌ. إذاً ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجودٌ حقّاً ولا يمكننا تصوّر غير موجودٍ، وهذا الموجود هو أنت يا ربيّ.»[1]

ومن الواضح أنّ المراد من الأعظم والأكمل في هذا الاستدلال ونظائره المعنى غير الجسماني؛ بل المراد هو العظمة والعلوّ المعنويّ كعلوّ العلّة بالقياس إلى المعلول.

والسؤال الذي يواجه برهان آنسلم هو: لماذا ينبغي تعريف اللَّه بهذه الطريقة التي ترتّب التصديق بالوجود الواقعيّ على التصوّر. وبعبارة أخرى: لماذا يجب أن يكون اللَّه حقيقة لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منها؟

وثمّة محاولات عدّة بذلها فلاسفة ومفكّرون كثيرون، وبعضهم استند إلى الميول الفطريّة الطبيعيّة الموجودة في الإنسان؛ لتنظيم جواب منطقيٍّ. ومن هذه الميول الميل الفطريّ الذي يتجلّى في النفس الإنسانيّة في صورة احترامٍ متعلّقه موجودٌ كامل يستحقّ العبادة والتسليم المطلق له. وإذا قيل إنّ الوثنيّين يوجّهون عبادتهم إلى أوثانهم التي يؤمنون أنّه لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منها. يُقال في الردّ عليهم إنّ الأوثان عند عابديها ما هي إلّا رموز وتجسيدات للموجود الأعظم المشار إليه ولا يعبدونها بما هي في نفسها. وهم لا يختلفون عن الآخرين في اعتقادهم بوجود شيء لا شيء أعظم منه هو الخالق وهو الذي يستحق للعبادة.

ومهما يكن من أمرٍ وعلى الرغم من إعجاب عدد كبيرٍ من الفلاسفة الغربيّين بهذا الكلام الآنف الذكر، فإنّنا نرى أنّ ما أبدعته الفلسفة الإسلامية، يغنينا عن اللجوء إلى الغريزة، ويوفّر علينا إثارة الإشكال المذكور وتجشّم عناء الردّ عليه.

لا بدّ عند محاولة التعريف وتقديم تصوّر ذهنيٍّ عن اللَّه تعالى، من أن تكون هذه الصورة الذهنية مختلفة عن سائر المفاهيم الإمكانيّة. فلو أنّنا شرحنا ما نفهمه من كلمة اللَّه بالجوهر والعرض وما شابه من مفاهيم عالم الإمكان فسوف نخرج عن دائرة البحث، ولن نستطيع الوصول إلى التصديق بوجوده عن طريق تصوّره. وهذا هو ما يسمّى في مصطلح المناطقة بالخلف أو التناقض في المفهوم. أضف إلى هذا أنّ المفهوم هو الصورة الذهنيّة التي تأتي إلى الذهن من المصداق سواء كان هذا المصداق فرضيّاً أو حقيقيّاً. وبناء عليه، إذا انتزعنا مفهوم الباري تعالى، من مصداق يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، فعندها لن يكون مفهوم الباري وعلّة العلل والمبدأ الأوّل وغاية الغايات وبسيط الحقيقة، وهذا يشبه ما يُقال في افتراض علّة لواجب الوجود، فعندها لن يبقى واجباً، وهذا خلفٌ وتناقضٌ في المفهوم أيضاً.

[1] John hick (ed.)، Op. cit.

صرف الوجود

أهمّ من التوجيهات والتحليلات المتقدّمة كلّها، هذه الحقيقة العلمية التي هي الحقّ تعالى منزّه عن التركيب من الوجود والماهيّة، الأمر الموجود في جميع الماهيّات الممكنة، كما هو منزّه عن أيّ شكلٍ من أشكال التركيب الأخرى. وبالتالي وجوده الواقعيّ هو عين حقيقته وماهيّته التي سوف يدركها العقل. ومن هنا، كان وجوده الواقعيّ أرقى وأكمل من وجود سائر الممكنات؛ وذلك لأنّه بسيط ومستغنٍ عن أيّ وجود يتعلّق بالموجودات الممكنة. ووجوده الذهنيّ كذلك يتّصف بما يتّصف به وجوده الحقيقيّ من كونه أعظم وأكمل من أيّ موجود آخر؛ بحيث لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه ولا أكمل. وعليه إذا أردنا تعريفه ولو على نحو شرح الاسم، فلا بدّ من أن نفترض أنّه صرف حقيقة الكمال ومحض الوجود، فمن الطبيعيّ يكون كماله ووجوده بحدٍّ لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه؛ وذلك لأنّ أيّ كمالٍ يُفرض لأيّ موجود آخر فهو يرجع إلى صرف وجوده وبساطة حقيقيته ولن يكون خارجاً عنها. ومن المعلوم أنّه لا محلّ للكثرة في صرف الوجود فضلاً عن أن يكون ثمّة ما هو أعظم وأكمل.

وأما الجواب عن سؤال: لماذا يعرّف اللّه بأنّه صرف حقيقة الوجود والكمال؟ فهو أنّه إذا افترضنا أنّه موجودٌ مقيّدٌ ومحاطٌ وخاصّ. فسوف نكون مجبرين على نسبة الإمكان وسائر خصائصه وعوارضه إليه، وفي هذه الحالة نكون قد خرجنا عن دائرة البحث حيث إنّ بحثنا عن واجب الوجود ومبدإ الخلق. وحتّى الطرف المقابل الذي ينكر وجود الله، هو ينكر وجود شيء آخر وهو يسمّيه بهذا الاسم اشتباهاً. والأمر عينه يُقال عن اللاأدريّ والمشكّك الذي لا يرى إمكان الإثبات ولا النفي.

1- بعد قرنين من عصر آنسلم ظهر القدّيس توما الأكويني Thomas Aquinas وهو من مشاهير الفلاسفة الذين ما زالت آراؤهم وأفكارهم قيد التداول عبر العالم وخاصّة في الغرب المسيحيّ. وقد عمل الأكويني على نقد برهان آنسلم الوجوديّ، وراعى في نقده إيّاه حدود الأدب والاحترام مع سلفه صاحب البرهان. وطرح بديلاً عنه برهاناً يعترف بعدم سلامته من الإشكال. ولمّا كانت رحى بحثنا في هذه الدراسة تدور حول البرهان الوجوديّ، فإنّنا لن نعرض لبرهان الأكوينيّ، ولذلك سوف نكتفي بحصر الاهتمام بانتقادات الأكوينيّ التي وجّهها إلى البرهان الوجوديّ، ونتابع البحث وفق منهجنا المقارن لنعرض هذه الانتقادات على الفلسفة الشرقيّة، وهدفنا في نهاية المطاف الحكم على هذا البرهان أو له.

يفتتح الأكوينيّ كلامه في نقد البرهان بالحديث عن البديهيّات الأوّلية في المنطق ويقسّمها إلى قسمين:

القسم الأوّل هو البديهيّات التي هي في حدّ ذاتها بديهيّة وهي ضروريّة الثبوت في الواقع؛ حتى لو غفلنا عن كونها ضروريّة. القسم الثاني هو القضايا الأوّلية التي ليست ضروريّة وثابتةً في الواقع فحسب، بل واضحة البداهة عند الناس جميعاً. ومعاني الألفاظ والكلمات التي تُستخدم في القضايا الأوّليّة التي هي تُعدّ مبادئ للاستدلال لا تخفى على أحد، وهي كلماتٌ يعرف معانيها كلّ من يسمعها، ومن هذه الكلمات الوجود والعدم، والكلّ والجزء وما شابه. ومن نتائج هذا الوضوح نرى أنّ كلّ من يسمع قضيّة مثل قضية "الكلّ أعظم من الجزء" يصدّق بها ويوافق عليها. ولكنّ هذه الصفات لا تتوفّر في البديهيّات كلّها. وذلك أنّ بعض القضايا لا تتّضح بداهتها إلا للعلماء وأهل الاختصاص، مثلاً قضية عدم إمكان وجود الجوهر المجرّد في الزمان والمكان هي قضية ضروريّة عند الفلاسفة، ولكن كيف يمكن لمن لا يعرف هذه المصطلحات الفلسفية الحكم بضرورة صدق هذه القضيّة والتصديق باستحالة وجود الجوهر المجرّد في الزمان والمكان. وبناء على هذا التقسيم للقضايا إلى قسمين ينبغي القول في ما يرتبط بقضية "الله موجودٌ" على الرغم من أنّ هذه القضية ضروريّة بحسب الواقع؛ وخاصّة بالنظر إلى أنّ وجود اللّه عين ماهيّته، وعلى ضوء هذه النقطة الأخيرة يتّضح أنّ هذه القضية في حدّ ذاتها تتّصف بالضرورة الواقعيّة. ولمّا كنّا عاجزين عن إدراك كنه الوجود الإلهيّ فإنّنا سوف نعجز عن إدراك ضروريّة القضية التي تتضمّن الحكم بوجوده؛ ولأجل هذا لا ندرك بداهة القضية كما هي في واقعها.

والمشكلة الأخرى في هذه القضية بحسب الأكويني أنّ هذا البرهان يفترض قدرتنا على إدراك حقيقة اللّه قبل إدراك وجوده. والحال أنّه يستحيل علينا أن ندرك كنه اللّه وحقيقته قبل إدراك وجوده، مع ما عليه هذه الحقيقة من عظمة عبرّ عنها البرهان بأنّها حقيقة لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منها. والترتيب المنطقيّ يقتضي توقّف العلم بالحقيقة على معرفة الوجود. أمّا دليل آنسلم فيدعونا إلى إدراك حقيقة اللّه قبل إدراك وجوده. وهذه مغالطة لا يحسن الوقوع فيها.

البحث في انتقادات الأكويني

إنّ البحث عن هذه الانتقادات ومدى ما تحظى به من قيمة علميّة وتأثير في الفكر الفلسفيّ

الغربيّ أمرٌ يقع خارج دائرة اهتمام هذه الدراسة. ولا شيء ممّا تقدّم يمكن قبوله والموافقة عليه بحسب ضوابط الفلسفة الإسلاميّة، وقواعدها المنطقيّة.

فتقسيم أوليّات المنطق إلى القسمين المذكورين أعلاه؛ وذلك أنّه حتّى لو كان هذا التقسيم صحيحاً فهو لا صلة له بالقضايا والتصديقات؛ بل هو على صلة بالتصوّرات والضرورات المنطقيّة كلّها تُصنّف في خانة القضايا التي تتضمّن حكماً وتصديقاً، لا في خانة التصوّرات.

أمّا المفاهيم التصوّريّة فإنّ معرفتها وشهرتها تتناسب طرداً مع عموميّتها وشمولها فالمفهوم الأكثر عموماً والأوسع دائرة هو الأكثر وضوحاً وإمكانَ معرفةٍ، وبناء على هذه الرؤية يكون مفهوم الوجود من أوضح المفاهيم لأنّه المفهوم الأكثر سعة.

12 - يرى ابن سينا أنّ مفهوم الوجود لا يقبل التعريف الحديّ وذلك لأنّ التعريف بالحدّ التامّ يحصل بالجنس والنوع والوجود بالنظر إلى عمومه لا جنس له ولا نوع فلا يمكن تعريفه. والأمر الثاني الذي يحول دون تعريف الوجود عنده أنّهم يشترطون في المعرِّف أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف والوجود لا شيء أعرف منه ولا أوضح.

والمفاهيم التصوريّة كل وجزء أيضاً تتّصف بأنّها معروفة للجميع بالنظر إلى عموميّتها وشمولها. ولكنّ هذه المعرفة المفهوميّة والتصوّريّة تختلف تماماً عن المعرفة التصديقية الموجود في قضية «الكلّ أعظم من الجزء». وكما أنّ هاتين المعرفتين تختلفان بالذات، تختلفان كذلك في الأحكام والخصائص، ولا بدّ من التمييز بينهما. وبناء على هذا يتّضح مركز الخطإ في كلام الأكوينيّ؛ وذلك لأنّ تقسيمه هذا خاصٌّ بالمعرفة التي متعلّقها التصوّرات، ولا ربط لها بالضرورات المنطقيّة. وهنا نطرح السؤال الآتي: أليس من الإنصاف الحكم على نسبة أحكام التصوّرات إلى القضايا والتصديقات بأنّها مغالطةٌ؟ والبحث عن هذه المغالطة ومدى تورّط الفلسفة الغربية بها أمرٌ يقع على عاتق تاريخ الفلسفة. وأما في الفلسفة الإسلامية فكما نقلنا عن لسان نصير الدين الطوسي والحكيم السبزواري، لا تنقسم الأوّليّات إلى أقسام وإنما هي مجموعة واحدة، وهذه المجموعة الواحدة تتميّز بكفاية التصوّرات الثلاثة للجزم بمضمونها والتصديق بها، ونعني بالتصوّرات الثلاثة تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية. ولا ربط لسعة هذه التصوّرات وضيقها ولا لشهرتها وقلّة اشتهارها بولادة قسمٍ جديدٍ من أقسام الأوّليّات على نحو ما نقلنا عن الأكوينيّ. وعلى أيّ حال إنّ المقدار المسلّم هو عدم جواز الخلط بين أحكام التصوّرات وخصائصها وبين أحكام التصديقات والقضايا التامّة، بحيث ينجم عن تقسيم التصوّرات انقسام القضايا إلى أقسام تبعاً لها.

ولعلّ من الممكن القبول بالتقسيم المشار إليه آنفاً للقضايا البديهيّة إلى قسمين، إذا وافقنا الإمام الفخر الرازيّ على رؤيته في تفسير التصديق، وقبلنا أنّ التصديق هو تركيبٌ من التصوّرات ينضمّ إليها حكم، وليس شيئاً أكثر من هذا. وفي هذه الحالة سوف يتبع التصديق التصوّرات في الانقسام، ولمّا كانت التصوّرات عند الأكوينيّ قسمين، فلا بدّ من أن تنقسم التصديقات تبعاً لها إلى هذين القسمين أيضاً. هذا لكن هذه النظريّة في تفسير التصديق غير مقبولة في الفلسفة ولا أحد من أهل الفنّ يوافق الرازيَ فيها، بحيث يكون التصديق تركيباً من تصوّرات عدّة. ومن الذين علّقوا على هذا التفسير الحكيم السبزواري حيث يقول: «ومن يركبه فيركب الشطط».

وفي السياق نفسه ينتقد صاحب نقد المحصّل الرازي على جعله ميزان البداهة والضرورة في التصديقات غير الاكتسابيّة، عدم اكتسابية التصوّرات وبداهتها، ويقول في ردّه:

"...أقول: خالف المصنّف سائر الحكماء في التصديق، فإنّه عنده إدراكٌ مع الحكم، كما أنّ التصوّر إدراكٌ لا مع الحكم، وعندهم أنّ التصديق هو الحكم وحده، من غير أن يدخل التصوّر في مفهومه دخول الجزء في الكلّ... أقول: قول الرازي: كلّ تصوّر يتوقّف عليه تصديق غير مكتسبٍ فهو غير مكتسب؛ إنمّا يصحّ على مذهبه، وهو أنّ التصديق عبارة عن التصوّرات مع الحكم. ولا يصحّ على قول من يقول إنّه هو الحكم وحده، فإنّ كثيراً من التصديقات البديهيّة، أعنى الأحكام المجرّدة عن التصوّرات، تتوقّف على تصوّرات غير بديهيّة، كقولنا: "كلّ عدد إمّا أوّلٌ أو مركّب.."»[1]

والاعتراض الثاني من اعتراضات الأكويني على البرهان الوجوديّ، لا يحظى أيضاً بالإتقان الفلسفيّ. على الرغم من سعيه لتصوير هذا الاعتراض بطريقة منطقية وعقلانيّة. وهو يقدّم مقدمة في توضيح اعتراضه على البرهان الوجوديّ، فيقول:

ما يقتضيه منطق العقل ويعلّمنا إيّاه هو أن لا ندّعي المعرفة بحقيقة اللّه في المراحل الأولى من مسيرة التعرّف إليه. والمسار الطبيعيّ المنطقي يقتضي أن نعرف وجود اللّه أوّلاً، ولكن ليس بمعرفة وجوده بل بمعرفة وجود الأشياء التي تنكشف لنا بشكلٍ مباشر. ثم في المرحلة اللاحقة من مسيرتنا الروحانيّة نبدأ

[1]ـ نقد المحصّل، ص 6، وص 10.

بالتعرّف إلى صفاته بالتدرّج. ولا يخفى أنّ هذه المعرفة مقيّدةٌ بقدراتنا الذاتية، ومحدودة بحدودها.[1]

وفي مقام الردّ على هذا الموقف التوماوي نقول إن الأكويني خلط بين ما الشارحة وما الحقيقية، ونسب الخصائص والأمور التي ينبغي أن تُنسب إلى ما الحقيقية إلى ما الشارحة. وهذا خطأ علميٌّ لا يقبل في منطق العلماء والفلاسفة. ولا يليق بمقام توما الأكوينيّ على ما له من المقام والشهرة التي ملأت الآفاق، أن يتجاهل قواعد المنطق الأوّلية وخاصّة حين يكون بصدد الترتيب المنطقيّ لأفكاره ونظراته إلى الموضوع الذي كان يدور حوله بحثه. وسبب هذه المغالطة البيّنة التشابه بين السؤالين في أداة الاستفهام "ما" التي تُستخدم مرةً في السؤال عن شرح الاسم، وثانيةً في السؤال عن التعريف الحقيقيّ، وهو ما يسمّيه المناطقة بـ"ما الشارحة" و"ما الحقيقيّة". ولا يخفى أنّ الفرق بين السؤالين عميقٌ ودقيقٌ. وقد التفت كل من اشتغل بعلم المنطق إلى هذا التفاوت بين السؤالين وممّن ميّز بينهما ابن سينا، في عدد من الموارد ومن ذلك في كتابه "دانشنامه علائي"، حيث يبيّن أنّ ما الشارحة هي السؤال الأوّل، وما الحقيقية هي السؤال عن جوهر الشيء، على الرغم من أنّ السؤالين يُفتتحان بـ"ما هو".

وفوق ما تقدّم كلّه ينبغي أن يُعلم أنّ الحقائق البسيطة ومنها حضرة الحقّ تعالى، لا محلّ فيها حتّى للسؤال على مستوى شرح الاسم، ولا يمكن تصوّر مطلب ما الشارحة في حقّها، فضلاً عن مطلب ما الحقيقيّة التي يُسأل بها عن الجوهر. وذلك أنّ ما يُطمح إليه في محاولة فهم هذه الحقائق هو شرح اللفظ وهو أمرٌ لا يُحتاج معه إلى مثل هذه الأسئلة المنطقيّة. والجواب عن السؤال بـ"ما هو" على مستوى اللفظ لا يقتضي أكثر من تبديل الكلمة غير المفهومة بكلمة أكثر وضوحاً منها. وهذا ما تؤدّيه المعاجم اللغوية واحدة اللغة أو متعدّدتها، وليس من نتائج هذه العمليّة ولا من اهتماماتها التعرّف إلى ماهيّات الأشياء. بينما شرح الاسم يتضمّن التعرّف إلى الماهيّة وفي بعض الحالات بشكلٍ كامل، والفرق الأساس بين مطلب ما الشارحة وقرينتها أي ما الحقيقية هو في أنّ الأولى يمكن تصوّرها مع عدم العلم بوجود الشيء المسؤول عنه، وأمّا الحقيقية فلا تتصوّر إلى بعد العلم بالوجود فما لا وجود له لا حقيقة له

[1]- John hick (ed.)، Op. cit.

حتّى يُسأل عنها. ومن هنا، يُقال إنّ الماهية التي لا وجود لها لا يمكن تسميتها بالحقيقة ولا ما السائلة عنها بالحقيقية[1]، ولأجل هذا السؤال عنها عدّوا السؤال عنها سؤالاً عن شرح الاسم فحسب. وشرح الاسم هذا يتحوّل تلقائيّاً إلى تعريف حقيقيّ بعد معرفة وجود الشيء، ويتبدّل من تعريف ماهويٍّ إلى تعريفٍ حقيقيّ. بينما شرح اللفظ لا يمكن أن يتحوّل إلى تعريف حقيقيٍّ ولا يصلح ليكون جواباً عن السؤال عن جوهر الشيء.

والألفاظ التي نستخدمها في وصف اللَّه تعالى وتعريفه، لا تعدو كونها تعريفات لفظيّة لأنّها استخدام لفظٍ محلّ لفظ، ولا يمكن أن تتحوّل إلى تعريفات حقيقيّة. والسبب هو أنّ الشيء البسيط لا يمكن تجزئته إلى تُستخدم في حدّه تعريفه، وما لا يمكن إدراك ماهيّته بالتحليل والتجزئة لا يمكن شرح اسمه ولا شرح حقيقته. والقدر المسلّم هو أنّنا بعد معرفتنا اللفظية به يمكننا البحث في وجود معنى هذا اللفظ الذي فهمناه أو عدم وجوده. وعليه إذا لم نستطع معرفة اللَّه من أيّ جهة من الجهات، لا يمكننا تصوّره بواسطة بعض العالم، وعليه فإنّ اعتراض الأكوينيّ ليس وارداً.

ولو أنّ أحداً أنكر هذا الأمر البيّن، ورفض إمكان تصوّر اللَّه حتّى على مستوى شرح اللفظ، فيجب عندها أن يَلفت نظره إلى أنّ إنكاره هذا يولد منه عدم الإنكار، وبعبارة أخرى: يلازمه الاعتراف بأنّ هذا الشيء الذي أنكره فهمه وأنكر إمكان تصوّره على مستوى اللفظ وشرحه، قد تحقّقت له صورةٌ ما في الذهن، وفي هذه الحالة لا بدّ من الاعتراف بأنّ تحقّق صورة ذهنيّة ما عن الوجود الإلهيّ في الذهن ليس أمراً مستحيلاً.

وعلى ضوء هذه النقطة التي لا يمكن إنكارها، نجد أنّ القدّيس آنسلم في برهانه لم يتجاوز حدود شرح اللفظ، ووجّه الجدال مع من وصفه بالأحمق الذي لا يسعه أن يتجاهل الصورة التي تتشكّل في ذهنه عند سماع كلمة اللَّه أو سماع شرح معنى هذا اللفظ، بغضّ النظر عن الجهة التي يسمع منها، حتّى لو سمع الكلمات الآتية من وراء جدار لا يعرف قائلها، أو قرأ هذه الكلمات مصادفة في معجمٍ لغويٍّ، وهذه الكلمات هي: "الله هو الشيء الذي لا يمكن تصوّر شيءٍ أعظم منه"، وضرورة الفهم والتصوّر هذه ناتجةٌ من العلاقة الوثيقة بين الألفاظ ومعانيها، فلا يسع من يفهم اللغة أن يسمع الكلمات ولا يسمح لمعانيها بالحضور إلى ذهنه.

وبوحيٍ من هذه الصراحة، وبناء على هذا التفصيل، لا يبقى مجالٌ للشكّ في أنّ القدّيس آنسلم

[1]ـ الحقيقة (reality) مصطلح مشهور في الفلسفة الإسلاميّة وهو لا يدلّ على المعنى المقابل لكلمة مفهوم وماهيّة. بل الحقيقة هي المفهوم والماهية التي تنطبق على مصداقها الواقعيّ. وهذا لا يتطابق مع النقاش الدائر في الفلسفة الغربية بين الواقعيّة (رياليسم) والمثالية (ايدياليسم). وقد تعرّضنا لهذا المطلب في الفصول الأولى من كتاب: "كاوشهاي عقل نظري".

أو غيره من الفلاسفة الذي استخدموا البرهان الوجوديّ، لم يكن يريد أيٌّ منهم التوصّل إلى إثبات وجود اللَّه عن طريق معرفته الحقيقيّة، حتّى يُعترض عليهم بأنّ القواعد المنطقيّة تقتضي معرفة الوجود أوّلاً قبل معرفة الحقيقة، كما نقلنا عن الأكوينيّ آنفاً. بل ما يريده آنسلم ونظراؤه هو الانطلاق من شرح اللفظ الذي هو أوّل التصوّرات بداهةً للوصول إلى التصديق الأوّلي بالوجود.

وهنا لا بدّ من الابتعاد عن التعصّب، وإنصاف آنسلم والاعتراف له بأنّ النقاط التي ارتكز عليها برهانه الوجوديّ بريئة من الاتّهام بمخالفة قواعد المنطق؛ وذلك لأنّه لو افتُتح الكلام بالبحث عن شرح الاسم لا عن شرح اللفظ لصحّ الاعتراض الذي أشرنا إليه، وهو أنّ الحديث عن شرح الاسم يتوقّف على معرفة الحدّ الحقيقيّ ومن المعلوم أنّ اللَّه عزّ وجلّ لا حدّ ولا رسم. وإذا لم يكن له حدٌّ ولا رسمٌ فلا محلّ للبحث عن شرح الاسم بالنسبة إليه.

ويمكن تعريض كلام ابن سينا لهذا المحكّ المنطقيّ، وذلك لاعتقاده بأنّ "تعريفات الوجود كلّها من باب شرح الاسم"، وهذا الكلام في رأينا زللٌ منطقيٌّ كبيرٌ، لا ينسجم مع موقع ابن سينا في عالم المنطق وعلمه، ولا بدّ من التسجيل لآنسلم أنّه لم يتورّط في ما تورّط فيه ابن سينا قبله.

وإذا تجاوزنا هذا البحث وانتقلنا إلى فرضيّة أنّ البرهان الوجوديّ يريد أن يعرّفنا إلى وجود اللَّه عن طريق معرفة ماهيّته. فبحسب هذا الفرض أيضاً لا يرد الاعتراض عليه بمخالفة الترتيب المنطقيّ لعملية التفكير؛ وذلك لأنّ شرح الماهيّة هو السؤال الأوّل المتقدّم على معرفة الوجود والمتقدّم على التعريف الحقيقيّ أيضاً، وهذا التقدّم هو تقدّم منطقيٌّ. ولا يصحّ القول إنّنا ننتقل من معرفة الحقيقة إلى معرفة الوجود؛ بل إنّنا ننتقل من السؤال الأوّل إلى السؤال عن الوجود. ومهما يكن من أمرٍ نحن نرى أنّ الاعتراض التوماويّ غير واردٍ على الدليل الوجوديّ الذي طرحه آنسلم.

لعلّ الالتفات إلى المغالطة المتضمّنة في اعتراضات الأكوينيّ هو الذي دعا رينيه ديكارت إلى حرف البرهان الوجوديّ عن مجراه الحقيقيّ، وليعيد صياغة البرهان وفق ما يراه أكثر دقّة وإتقاناً. وقد لفت التفسير الديكارتي للبرهان الوجوديّ علماء أوروبا وفلاسفتها. ولكنّ الواقع من وجهة نظرنا وفي الفلسفة المقارنة، فإنّ هذا التفسير لم يضفِ على البرهان مزيداً من الإحكام وحسب بل بدّل صورته الحقيقية والمنطقيّة، هذا إن لم نقل إنّه فرّغه من مضمونه ووزنه الفلسفيّ، وألقاه على قارعة النقد الفلسفيّ والجدل العلميّ.

وعلى الرغم من الرغبة في اختصار الكلام، والميل إلى تجنّب البحث في موقف كلّ فيلسوف أو مدّعي فلسفة من البرهان الوجوديّ، فإنّ بحثنا في تقريرات هذا البرهان في القرون الأخيرة يكشف

لنا عن أنّ أكثر الانتقادات التي وُجِّهت إلى هذا البرهان تستند إلى النسخة الديكارتيّة منه. ولأجل هذا لا نجد مناصاً من التعرّض لصياغة ديكارت للبرهان الوجوديّ ولو على نحو الاختصار، على أن نستند في نقلنا إلى المراجع الغربية والمصادر الأصلية ليستنّى لنا على ضوء ذلك عرض آخر الانتقادات التي أوردها علماء الفن.

دليل الوجود في فلسفة ديكارت

يقول رينيه ديكارت في تأمّلاته:

لأنّنا اعتدنا دائماً في تعاملنا مع الأشياء والموجودات العاديّة، الفصل بين الوجود والماهيّة والتفكيك بينهما، ولأجل هذا نؤمن بأنّ الماهيّة في حدّ نفسها لا تقتضي الوجود، وقد سرّينا عادتنا هذه إلى الحقّ تعالى، وحسبنا أنّه يمكن التفكيك بين وجوده وماهيّته، وهو في هذا يشبه سائر الممكنات العاديّة التي يمكن تعقّل ماهيّتها مجرّدةً عن الوجود. ولكن بعد التدقيق والتعمّق في ماهيّة اللَّه ينكشف لنا أنّ وجوده لا ينفصل عن ماهيّته ليس في العقل في عالم الواقع حتّى في العقل أيضاً. وإذا كان الوجود عارضاً على سائر الأشياء وفي النتيجة يمكن التفكيك بين العارض والمعروض، فإنّ ماهيّة اللَّه وجودها من لوازمها التي لا تقبل الانفكاك عنها. فكما أنّ ماهية المثلث لا تقبل الانفكاك عن مساواة مجموع زواياه للزاويتين القائمتين، وكما لا يمكن التفكيك بين الوادي والجبل، فكذلك وعلى الأساس نفسه ووفق المعيار ذاته، لا يجوز افتراض الكمال عارضاً على اللَّه تعالى وأمراً اتفاقيّاً له، وإنكار اللزوم وضرورة التلازم بين الوجود والماهيّة. وإذا أمكن إنكار التلازم بين الوادي والجبل، عندها يمكن إنكار التلازم بين ماهية اللَّه ووجوده. ولما كان إنكار هذا التلازم العقلي مساوياً لعدم التصوّر الصحيح للجبل والوادي، كان إنكار التلازم بين وجود اللَّه وماهيّته، دليلٌ على عدم تصوّر ماهيته بشكلٍ دقيق، وهذا الإنكار في الموردين دليل على التناقض الواضح[1].

دراسة منهج ديكارت

قبل الاشتغال بانتقادات الأوروبيّين في القرون الأخيرة، نعرض لبعض الاعتراضات الأساسية

[1]ـ ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، نقلاً عن: John Hick، op. cit.

التي يمكن توجيهها إلى ديكارت من ناحية انطباقها مع أصول الفلسفة الشرقيّة. وعلى الرغم من كثرة هذه الاعتراضات، فإنّنا لن نعدو رؤوسها ومهمّاتها. والفلسفة الشرقية يمكن أن تعترض على ديكارت بالآتي:

إذا كان وجود اللَّه ملازماً لماهيّته، كما يقول ديكارت، على نحو التلازم بين المثلث ومساواة زواياه لزاويتين قائمتين، فسوف تكون بالقضية التي تتّصف القضية التي يُنسب الوجود فيها إلى اللَّه قضيّة ضروريّة ذاتيّة. وسوف يخرج الوجود الإلهيّ عن الضرورة الأزلية إلى الضرورة الذاتيّة. وفي هذا النوع من القضايا لا يكون الوجود ملحوظاً بما هو وجود. ولهذا يُفترض موضوع القضية عارياً من الوجود والعدم، والشيء الذي يكون مجرّداً عن الوجود والعدم لن يكون واجب الوجود أي الله، حتّى لو كان الوجود من لوازم ذاته.

إذا كان الوجود من لوازم الماهيّة، فتأثير الماهية الملزوم الذي هو في حدّ ذاته عارٍ من الوجود، في الوجود سوف يكون محالاً. تبعاً لقاعدة "الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد".

حتى لو كان الوجود لازماً وضروريّاً لذاته، ففي الوقت نفسه هو صفة زائدة على ملزومه، بمعنى أنّ ثبوت هذا اللازم لملزومه بحكم قاعدة الفرعية، متفرّعٌ على ثبوت الملزوم. والحال أنّ الوجود لا فرع وجود الماهيّة أبداً سواء كانت هذه الماهيّة ممكنة أم واجبة. وبعبارة أهل الفنّ: الوجود هو مصدر ومنشأ ثبوت الماهيّة، وليس ثبوت شيء آخر للماهيّة. وبعبارة أخرى: ثبوت الشيء وليس ثبوت شيء لشيء.

وبناء على هذه الأصول المسلّمة في فلسفتنا لا يمكننا موافقة ديكارت في اعتقاده بأنّ قضية "الله موجود" يمكن أن تُصنّف في دائرة القضايا الضرورية الذاتية وفي مستوى "مجموع زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين"، أو قضية التلازم بين الوادي والجبل.

ولا شيء من هذه الإيرادات يصل إلى منهج آنسلم في برهانه الوجوديّ. وذلك لأنّه لا يفترض أنّ اللَّه ماهيّة في حدّ ذاتها مجرّدة عن الوجود، كما لا يفترض أنّ الوجود من لوازم ماهيّته، وفوق ذلك كلّه لا يرى بأنّ ضرورة الوجود لله على نحو الضرورات الرياضيّة الذاتية. وهو يتّفق في هذا الأمر مع فلسفتنا التي تقرّ أنّ ضرورة الوجود لله هي ضرورة أزليّة.

رأي كانط في الدليل الوجوديّ

يعدّ إيمانويل كانط 1724-1804 هو أشهر الفلاسفة الذين انتقدوا البرهان الوجوديّ وأعمقهم

تأثيراً. وتشكيكات كانط أكثرها مبنيّة على نظريّته التي اختارها وتبنّاها كأصل موضوعيٍّ يبني عليه فلسفته أو على الأقل رؤيته في هذا الموضوع[1].

وهذا الأصل المشار إليه هو اعتقاد كانط بأنّ الوجود لا يجوز أن يكون محمولاً حقيقيّاً يحمل على الموضوعات في القضايا الحملية. وعلى أساس هذا الشعار الفلسفيّ يشرع كانط في بحثه فيقول[2]:

"في القضايا الحملية التي يكون الحمل والاتّحاد بين موضوعها ومحمولها مفهوميّاً وأوّليّاً، إذا افترضنا إثبات موضوع القضيّة، وافترضنا سلب محمولها أو إنكاره، سوف نقع في التناقض، ولمّا كان هذا التناقض صريحاً فمن الضروريّ الاعتراف بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول، ورفض احتمال التفكيك بينهما. ولكن لا مانع بدل التفكيك بين الموضوع والمحمول والاعتراف بثبوت أحدهما وانتفاء الآخر، أن ننكر وجود الأمرين معاً، وعندها لا محلّ للتناقض؛ وذلك لأنّنا لم نثبت شيئاً ليناقض الأمر الآخر الذي نفيناه. مثلاً: إذا افترضنا وجود المثلّث

---

[1]ـ سوف نحاول صبّ كلام كانط وغيره من الفلاسفة الأوروبيّين ما أمكن ذلك في قوالب الفلسفة الشرقيّة. وعليه فإن عدم وجود بعض هذه المصطلحات في كتب كانط أو غيره، يستند إلى عدم معرفة المترجمين عن اللغات الأوروبيّة للفلسفة الشرقية وعدم معرفتهم بالمعادلات الاصطلاحية المتوفّرة في فلسفتنا. ويمكننا القول حتى الآن لا توجد ترجمة علمية فلسفية لا بالفارسية ولا بالعربية. وهذه مشكلة كبيرة تواجه الدراسات الفلسفية المقارنة، وإني أدعو أهل الاختصاص إلى إنجاز هذا الأمر المهمّ عاجلاً أم آجلاً.

[2]ـ أرتأينا أن نجمع بين ترجمة النص المنقول عن كانط من الفارسية بالعربية، ونقل الترجمة العربية في الهامش للمقارنة: "ولو نسختُ، في حكم هُوِّيٍّ، المحمول واحتفظت بالحامل ونتج عن ذلك تناقض، لقلت إذن: إنّ هذا يناسب ذلك بالضرورة. لكن لو نسخت معا الحامل [الموضوع] والمحمول، فإنّه لن يتولّد أيّ تناقض عن ذلك؛ لأنّه لن يكون ثمّة شيء ممكن أن يكون معه تناقضٌ. فمن المتناقض أن أطرح مثلّثاً وأنسخ الزوايا الثلاث؛ لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معاً المثلّث وزواياه الثلاث. والأمر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم كائن ضروريّ ضرورة مطلقة. فإن نسختم وجود هذا الكائن، ونسختم أيضاً الشي نفسه مع كلّ محمولاته، فمن أين سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك أيّ شيء في الخارج ليمكن أن يكون معه التناقض؛ لأنّ الشيء لا يجب أن يكون ضرورياً في الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضاً جوّانيّاً، لأنكم إن نسختم الشيء نفسه، تكونون قد نسختم معاً كلّ ما هو جوّانيّ. اللَّه هو كليّ القدرة، ذاك حكم ضروريّ، ولا يمكن للقدرة الكلّية أن تُنسخ ما إن تطرح الألوهة، أي ما إنْ يُطرح كائنٍ لا متناه هو هذا المحمول. لكن لو قلت: ليس اللَّه بكائن، فلا القدرة الكلّية ولا أيّ محمول آخر من محمولاته سيكون عندها معطًى؛ لأنّها قد نسخت جميعها مع الحامل [الموضوع]، فلا يحدث أيّ تناقض في هذه الفكرة.

رأيتم إذن، أنّني لو نسخت محمول الحكم وحامله [وموضوعه] معاً، لما أمكن أن يصدر عن ذلك أيّ تناقض جوّانيّ وأيّاً كان المحمول. والحال أنّه لم يبق لديكم من مخرج آخر سوى القول، إنّ هناك ضروباً من الحامل ضروريّة ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتّى الآن أضع مشروعيّته موضع الشكّ وما زلتم تريدون إثبات إمكانه لي. ذلك أنّه لا يمكنني أن أكوِّن أيّ مفهوم عن شيء يبقي التناقض قائماً إذا ما نُسخ مع كلّ محمولاته، وليس لديّ فيما عدا التناقض أيّ معيار عن الامتناع بمجرّد أفاهيم قبلية محضة." (انظر: كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، **1988**، ص **297-298**)

فمن التناقض إنكار وجود زواياه، ولكن إذا أنكرنا وجود المثلّث من أساسه وزواياه فليس ثمّة تناقضٌ.

والأمر عينه يقال على مفهوم الباري تعالى ومحمولاته الحقيقية وليس الوجود التي هي لوازم ماهيّاته. وهكذا إذا أنكرنا الموضوع والمحمول من الأساس لا نقع في التناقض. فالتناقض يقع عندما نثبت أحد أطراف القضيّة وننكر الآخر. فقضايا من قبيل: "الله كمال مطلقٌ" و"الله قدرة مطلقة" و"الله علمٌ مطلق"، هي قضايا ضروريّة ذاتيّة، بمعنى أنّنا إذا اعترفنا بوجود اللّه فلا بد من الاعتراف بثبوت هذه الصفات والمحمولات له. ولكن إذا أنكر منكرٌ وجود الموضوع فلا ضرورة تقتضي ثبوت هذه المحمولات والصفات له، ولن يقع هذا المنكر في التناقض، بل سوف تنتفي جميعاً بانتفاء موضوعها. أمّا الوجود فهو ليس محمولاً حقيقيّاً له ولا لأيّ شيء من ماهيّاته، ولا ينبغي عدّه من لوازم الماهيّة. والنقطة الأساس هنا، أنّ الوجود عُدّ في البرهان الوجوديّ من لوازم الماهيّة ومن محمولاته الحقيقيّة، ونريد من خلال هذا البرهان إثبات الضرورة بين الماهيّة ولازمها، والحال أنّه لا يمكن أن يكون الوجود من اللوازم والمحمولات الحقيقية للماهية. وإذا فُرض أنّه من اللوازم فيمكن آنئذٍ إنكار الموضوع والمحمول من الأساس، ولن يترتّب أيّ تناقضٍ على هذا الإنكار"[1].

ويُتابع كانط انتقاداته المغيرِّة، ويؤسّس قاعدة منطقيّة، كما لو كان أحد الفلاسفة المسلمين، ويقول إنّ جميع الضرورات الذاتيّة التي تؤخذ كشواهد في البرهان الوجوديّ هي ضروريّات لها تعلّقٌ بالقضايا، وهي من الكيفيّات النسبيّة المفترضة بين الموضوع والمحمول، وهذه الضرورات لا تتعلّق بأيّ وجهٍ بالأشياء ووجوداتها الواقعيّة الخارجيّة. ومن الواضح أنّ ثمّة فرقاً كبيراً في كلّ الضرورات في القضايا مهما كانت مطلقةً، بين القضية وبين ضرورة وجود هذه الأشياء؛ وذلك لأنّ ضرورة النسبة في القضيّة مقيّدة بـ"قيد الوجود"، ولا يمكن لمثل هذه القضايا أن تكون ثابتةً مع افتراض عدم الوجود. مثلاً: قضية المثلّث له زوايا ثلاث، حتى لو كانت قضيّة مطلقة وغير مقيّدة بأيّ قيد، إلّا أنّها لا تعني وجود الزوايا دائماً دون أيّ قيد أو شرط؛ ولا تعني سوى أنّه إذا وجِد مثلّثٌ فإنّ زواياه سوف تكون موجودةً.[2] وبعبارة أخرى بما أنّ القضايا الضرورية هي من سنخ

[1]- Immanuel Kant، Critique of Pure Reason، P. 501.

[2]- Ibid، Pp. 501- 502.

القضايا الحقيقيّة التي تكون دائماً مقيّدة بقيد الوجود، فإنّها في الواقع وحقيقة الأمر تعادل القضايا المشروطة[1]، ومدلول القضية الشرطية في هذا المورد هو: كلّما وجِد مثلّثٌ وفي أيّ زمان وُجِد، فإنّ زواياه سوف يكون له زوايا. ومغالطة البرهان الوجوديّ تكمن في هذه النقطة وذلك أنّ الضرورة المشروطة قُدِّمت وكأنّها ضرورة مطلقة غير مشروطة. وبعبارة أخرى: خلط البرهان الوجوديّ بين القضايا الضرورية والقضايا البتيّة. أو فقل إنّ البرهان الوجوديّ نقل الضرورة من الضرورة المشروطة لبّاً إلى ضرورة الوجود، المطلق والمجرّد عن أيّ قيدٍ[2].

دراسة مبادئ نظريّات كانط

لا بد هنا من طرح وجهة نظر الفسلفة الإسلاميّة حول المبادئ الفلسفية التي طرحها كانط، وبعد ذلك نعود مرّة جديدة إلى كلامه.

وأما في ما يرتبط بالقاعدة التي جعلها كانط أصلاً موضوعاً، أو ما وصفناه بأنّه شعاره الفلسفيّ وهو عدم كون الوجود محمولاً حقيقيّاً على الماهيّات؛ وذلك لأنّ المحمول الحقيقيّ هو الذي يضيف إلى الموضوع شيئاً جديداً. فإذا كان مقصوده من المحمول الحقيقيّ المحمول بالضميمة، أي كان يريد أنّ الوجود ليس أمراً ينضمّ إلى الماهيّات فهو كلام حقّ، ولا مجال للشكّ أو النقاش في أنّ حمل الوجود على الشيء هو في معنى تحقّق الشيء وثبوته، ولا يعني ثبوت شيء لشيء. ومن الواجب الالتفات إلى هذه النقطة في جميع الموجودات والقضايا التي تخبر عن الوجود، ويستوي في هذا الحكم الواجب والممكن، ولا يصحّ الخلط بين الهليّات البسيطة والهليات المركّبة، فالأولى ليست النسبة فيها نسبة تركيبيّة أو انضماميّة. وقد التفت علماء المنطق إلى هذه النقطة وميّزوا بين القضايا الثنائيّة التي تشكّل بأجمعها قضايا الفلسفة الأولى، وبين القضايا الثلاثيّة التي هي قضايا سائر العلوم.

وأما إذا كان مراده نفي كون الوجود محمولاً حقيقيّاً من الأساس. وبعبارة أخرى: إذا كان المراد أنّه

---

[1]ـ ويشير كانط هنا إلى تحويل القضايا الحملية الضروريّة إلى قضايا شرطيّة، وهو أمرٌ بسط صدر الدين الشيرازي القول فيه في الأسفار الأربعة وبنى عليه حلّ عددٍ من المسائل الفلسفيّة. ولكنّ بعض المشتغلين الغربيّين بفلسفة كانط غرّد خارج السرب وطرح بعض الكلام الذي يمكننا القول على ضوئه إنّه لم يفهم الفكرة ولم يدركها حق إدراكها. للمزيد حول هذا الأمر انظر، الفصل الأخير من كتاب: كاوشهاى عقل نظري.

[2]ـ ما قدّمناه أعلاه هو إعادة صياغة شرقيّة لاعتراض كانط على البرهان الوجوديّ، ولا أثر لبعض هذه المصطلحات في التراث الكانطيّ. وما نجده في كلامه هو الاعتراف بنوعين من الضرورات أحدهما الضرورة المشروطة وهي الضرورة الذاتيّة المنطقيّة، والنوع الثاني هو الضرورة المطلقة حتّى من قيد الوجود. وهذا ما يُسمّى في الفلسفة الإسلامية بالضرورة الأزلية، وهذا المفهوم الأخير ليس موجوداً في الفلسفة الغربية، ولعلّه لا يبرّر كلام كانط.

لا يمكن العثور على مطابق خارجيٍّ للوجود المحمول وأنّه لا يمكن تشكيل قضيّة تحكي عن الواقع الخارجيّ بحيث يكون المحمول فيها هو الوجود، إذا كان هذا هو المراد فلا يمكن الموافقة عليه، بل نحن ندّعي أنّ مثل هذا الكلام لا يمكن أن يصدر عن فيلسوفٍ من مرتبة كانط ومقامه، فضلا عن أن يكون أصلاً موضوعاً وشعاراً فلسفيّاً له. وذلك لأنّ كانط وكلامه كانا يستحقّان التمجيد والتعظيم لو أنّه كان يقول إنّ الوجود المحمولي والمطلق، لا يضيفان إلى الموضوع شيئاً خارج الذهن. أما إذا كان مراده أنّ الوجود حتّى في الذهن لا يضيف إلى الماهيّة شيئاً، فإنّ هذا الكلام غير مقبول، ونترك الردّ عليه ونقاشه إلى محلٍّ آخر، من كتابنا "كاوشهاى عقل نظرى"، فهناك بيّنا أنّ نظرة علمائنا إلى هذا الموضوع؛ حيث أثبت الفلاسفة المسلمون أنّ الوجود هو إضافة وزيادة على الماهيّة. ومن ذلك أنّهم يقولون إنّ حمل الوجود على الماهية في القضية التي محمولها الحقيقيّ هو الوجود المطلق يحتاج إلى حدٍّ وسط، والحدّ الأوسط هو الذي يتولّى إثبات وجود الموضوع. ولو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لما احتجنا إلى الحدّ الوسط. مثلاً إذا قلنا إنّ المثلّث موجودٌ، أو الخطّ المستقيم موجود، يجب علينا أن نثبت بالأدلّة أنّ حواسّنا لم تخطئ حين استندنا إليها في إثبات وجود هذين الأمرين. أما لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية فلا حاجة إلى الوسط ولا إلى الدليل. ويمكن تطبيق فكرة عدم زيادة الوجود على الماهيّة على ثلاثة صور هي:

الأولى: أن يكون الوجود بتمامه عين الماهيّة، بحيث عندما نقول: "المثلّث موجود" فكأنّنا قلنا المثلّث مثلّثٌ.

الثانية: أن يكون الوجود جزءاً من ماهيّة الموضوع، بأن يكون معنى "المثلث موجود" في مستوى قولنا: "المثلّث له زوايا ثلاث".

الثالثة: أن يفرض الوجود لازماً للماهيّة، بأن يفرض الوجود للمثلث مثل مساواة زواياه لزاويتين قائمتين.

ومن البديهيّ أنّ شيئاً من هذه الصور لا يحتاج إلى الحدّ الأوسط الذي يثبت القضية. ولكن من البديهيّ أيضاً أنْ لا شيء من القضايا التي يكون المحمول فيها هو الوجود في عداد أيٍّ من هذه القضايا. وحاصل الكلام: أنّ الوجود ليس شيئاً يُضاف إلى الماهية على نحو الانضمام، ولكنّه في الوقت عينه شيء يضاف إليها في الذهن وخارج عنها وليس جزءاً منها.

يتبنّى كانط معياراً للتمييز بين المحمولات الحقيقيّة وغير الحقيقيّة، أو ما يسمّيه هو بالمحمولات المنطقيّة، ويبيّن هذا المعيار على النحو الآتي:

"لتأليف القضيّة الحملية، وتركيبها من المحمول والموضوع، يمكن الاستفادة من أيّ محمول، حتّى لو كان الموضوع نفسه بأن نجعل الشيء محمول نفسه، مثل: "الإنسان إنسانٌ". وسرّ هذا الأمر أنّ المنطق دائماً يجرّد المفاهيم من حقائقها الواقعيّة ويفصل الماهيّات الأشياء عن مصاديقها الواقعيّة وحقائقها العينيّة. والنتيجة أنّ الحمل في هذا النوع من المفاهيم وتشكيل القضيّة من هذا النمط من المفاهيم، لا يضيف إلى المحمول فيها إلى الموضوع شيئاً. ولكنّ الأمور لا تسير على هذا النحو مع المحمولات الحقيقيّة؛ وذلك لأنّ مثل هذه المحمولات لا تضيف إلى الموضوع شيئاً. أما المحمول الحقيقيّ فلا يكون كذلك إلا إذا كان يضيف إلى الموضوع شيئاً بأي وجهٍ من الوجوه[1].

تحليل نظريّة كانط

25 - هذا الكلام يمكن القبول به والموافقة عليه، من وجهة نظر الفلسفة المقارنة، شرط أن نقدر على إعادة صياغته على ضوء أقسام الحمل، وتطبيق هذه الأقسام عليه. ففي فلسفتنا نوعان من الحمل هما: الحمل الذاتيّ الأوّليّ، [2] والحمل الشائع الصناعيّ. والحمل الذاتيّ ناظرٌ إلى ما يسمّيه كانط المحمولات المنطقيّة وغير الحقيقيّة، وهذا يكون في المحمولات التي لا تضيف إلى الموضوع شيئاً زائداً. ويتحقّق هذا النوع من الحمل في الحالات التي تحدّثنا عنها آنفاً؛ أي في حمل الشيء على الذات وحمل ذاتيّات الشيء على الذات. وأما حمل لوازم الذات على الذات، فعلى الرغم من كونه حملاً ذاتيّاً وأوّليّ الصدق، ولكن بناء على عدم الاتّحاد المفهومي بين المحمول والموضوع فلأجل هذا لا يمكن تصنيفه في دائرة الحمل الأوّلي، بل في إطار الحمل الشائع الصناعيّ، والمقصود من هذا الحمل الشائع الحمل الشائع العرضي الذي مفاده "هذا لهذا" وهو الذي يضيف إلى الموضوع كمالاً ثانويّاً، ليس هو ضروريّ الثبوت له. كما في قولنا "سقراط فيلسوفٌ"، و"العلامة الحلّي فقيه"، فالفقه والفلسفة لا يثبتان لسقراط ولا للعلامة من جهة كون كلٍّ منهما إنساناً، ولأجل هذا لم تكن معرفة الموضوع شرطاً كافياً للعلم بتحقّق الاتّصاف بالفلسفة

[1]- Immanuel Kant، Op. cit. P. 405.

[2]ـ حمل لوازم الذات على الذات أوّلي الصدق؛ لأنّ هذا النوع من الحمل يندرج في القضايا الحملية ضروريّة الصدق، وصدقه لا يحتاج إلى حدٍّ أوسط، ومثاله قضية "العدد أربعة زوج". ومن جهة أخرى بمناسبة أنّ إسناد لوازم الذات إلى الذات فيها ذاتيّ، يمكن تصنيفها في خانة الحمل الذاتيّ الأوّلي بناء على هذه الملاحظات. ولكن قيل إنّ معيار الحمل الذاتيّ الأوّلي هو الاتّحاد المفهوميّ بين الموضوع والمحمول، ولا اتّحاد مفهوميّ في هذا المثال وأشباهه، ولأجل هذا لا نعدّ الحمل في هذا القضايا وشبهها من الحمل الذاتي الأوّليّ، وإنمّا نصنّفه في دائرة الحمل الشائع الذاتيّ.

والفقاهة. وبناء عليه، فإنّ الحكم بالاتّحاد بين سقراط والفلسفة والعلامة الحلّيّ والفقاهة، غير أنّ هذا الاتّحاد هو اتّحادٌ مجازيٌّ وبالعرض. وهذا الحمل هو حمل أمر يضيف إلى الموضوع شيئاً ليس جزءاً من وجوده الواقعيّ، وليس شيئاً ذاتيّاً له، وهو ما نسمّيه بالحمل الشائع العرضيّ والصناعيّ. وسبب وصفه بالصناعيّ هو انتشاره في الصناعات العلمية. وبحسب هذا التوضيح يمكننا الآن الإعلان عن موافقتنا كانط في موقفه هذا من الحمل وحكمه عليه. ولكن لا بدّ من النظر في الوجود لمعرفة موقعه من الماهيّة. وبعبارة أخرى: القضايا التي يقع الوجود المطلق محمولاً فيها، يجب النظر فيها لمعرفة نوع الحمل الذي تندرج تحته، ولفهم موقف كانط من هذا الحمل، حين يصرّح بأنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً، فهل يقصد أنّ الحمل في هذا النوع من القضايا أوّليٌّ أو شائع صناعيٌّ؟

يقول كانط في حمل الوجود المطلق على الماهيّة:

"من الواضح أنّ الوجود لا يمكن أن يكون محمولاً حقيقيّاً لموضوعه؛ وذلك لأنّ الوجود ليس مفهوماً يمكن أن يضيف إلى الموضوع شيئاً. والنتيجة الوحيدة التي تترتّب على حمل الوجود على الماهيّة هي ثبوت الذات، أو تحقّق وتصير محرزة تلك الأوصاف والمشخّصات التي تثبت من هذا الطريق. وإذا أردنا أن نبحث الأمر على ضوء مصطلحات المنطق، ينبغي لنا أن نقول إنّ الوجود هو مجرّد رابطة في القضايا، وليس محمولاً يقع طرفاً في القضية إلى جانب الطرف الآخر الذي هو الموضوع".

ويستند كانط لإثبات مدّعاه إلى قضيّة "الله كلّيّ العلم"، ويقول إنّ هذه القضية تشتمل على مفهومين كلٌّ منهما يحكي عن حقيقة واقعيّة خارجيّة. وهذان المفهومان هما: اللّه والعلم الكليّ. وفي هذه القضية ليس فعل الكون is طرفاً ولا جزءاً لا من الموضوع ولا من المحمول، والدور الذي يؤدّيه هو الربط بين الطرفين أي بين "الله" و "العلم الكليّ" ويخبرنا عن أنّ العلم الكليّ هو من أوصاف ومشخّصات الله. فإذا أخذنا اللّه بكل صفاته ومنها العلم الكليّ، وافترضنا ثبوته وتحقّقه، وجعلناه موضوعاً في قضيّةٍ وقلنا "الله موجود"، ففي هذه الحالة لا نكون قد أضفنا إليه شيئاً جديداً، ولا نكون قد فعلنا غير إثبات ما افترضنا ثبوته. وعلى ضوء هذا، يتبيّن أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً، وإنما هو حكم بالاتّحاد بين المفهوم الذهنيّ والواقع الخارجيّ. وبهذا التحليل المنطقيّ يجب القول إنّ الوجود أينما كان هو في معنى الربط ولا يستحقّ أن يكون

محمولاً حقيقيّاً. وهذا أمرٌ واضح ولا يعني أكثر من نسبة الحقيقة الخارجيّة إلى مفهومها، وهذا الربط بين الحقيقة والمفهوم الذهنيّ هو ما يدلّ عليه فعل الكون أو الوجود is أو است في اللغة الفارسية.

لقد كان كلام كانط في البدايات على درجة عالية من التعقيد والإبهام، وحاولنا ترجمته ونقله على ما هو عليه من الإبهام والتعقيد، وحاولنا ما تيسّر ذلك، تفسير كلامه وتوجيهه وفق مقتضيات فلسفتنا المقارنة. فهو في مطلع انتقاداته لم يعدُ قوله إنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً. وكان متاحاً لنا أن نفسّر هذا الكلام بيسر وسهولة بأن نقول إنّ مراد كانط هو أنّه بالمقارنة بين الوجود والماهيّة، الوجود ليس أمراً انضماميّاً ولا تركيبيّاً بالنسبة إلى الماهيّة؛ بل هو يفيد تحقّقها وثبوتها. ولا يفيد ضمّ شيءٍ إليها زائد عليها. وهذا أمرٌ ينطبق إلى درجة كبيرة مع تتبنّاه الفلسفة الإسلاميّة، وهذا هو ما نسمّيه في الفلسفة الإسلاميّة بالوجود المحمولي والبسيط، أو الوجود المطلق.

ولكنّه بعد تلك البداية يصرّح بشعار فلسفته النقدية، ويفسّر كلامه حول عدم كون الوجود محمولاً حقيقيّاً، بأنّ الوجود أينما كان ليس محمولاً في القضيّة، وهو في جميع القضايا يأخذ حالة الرابطة. وهذا يعني أنّ الوجود هو حقيقة ربطية ليس أكثر، ولا يمكن أبداً أن يكون له واقعيّة مستقلّة. ثم إنّه يخطو خطوةً إلى الأمام ويزيد موقفه هذا توضيحاً، ويقول ليس الوجود في جميع القضايا المنطقيّة رابطاً بين الموضوع والمحمول، وليس جزءاً من طرفي القضية لا موضوعها ولا محمولها، بل أكثر من ذلك هو ليس له خارج الذهن واقعٌ مشخّصٌ يسمح لنا بالبحث عنه. ولأجل هذا لا بدّ من القول بوضوح إنّ الوجود ليس شيئاً من الأشياء، بل أينما حلّ رابط بين الأشياء سواء في ذلك الذهن والخارج. وليعطي كانط كلامه هيئة الفلسفة يستدلّ بالآتي:

"كشاهد ومثال فلا تتضمّن مئة تالِر متحقّقة أكثر من مئة تالِر[1] ممكنة. لأنّه بما أنّ التالِرات الممكنة تعني الأفهوم، والتالرات المتحقّقة الموضوع وطرحه في ذاته، في حال كان هذا يتضمّن أكثر من ذاك، لن يكون أفهومي معبرِّاً عن الموضوع بكامله، ولن يكون بالتالي أفهومه المطابق؛ لكن بالنظر إلى حال ثروتي سيكون هناك، مع مئة تالِر متحقّقة أكثر من مجرّد أفهومها أعني إمكانها. ذلك أنّ

[1]ـ علمة معدنية من الفضة سكّت عام 1518 م. وكانت تُستعمل في معظم مناطق أوروبا لفترة أربع مئة سنة تقريباً. (المترجم)

الموضوع في التحقّق، ليس متضمّناً فقط تحليليّاً في أفهوميّ؛ بل يُضاف تأليفاً إلى أفهوميّ الذي هو تعيين لحالي، من دون أن تكون المئة تالِر المفكّرة قد زيدت أدنى زيادة بهذا الوجود خارج أفهوميّ»[1].

هذا ولكن لا شكّ في أنّ وضعي الماليّ سوف يختلف بين امتلاكي لمئة تالِر حقيقيّة وبين حيازتي لصورة ذهنيّة عنها أكتفي بتسلية النفس بها. ولا بد من الالتفات إلى أنّ هذا الاختلاف ليس له سبب سوى أنّ الحقيقة الخارجيّة لا يتّسع لها الذهن، وليس شيء من الصور الذهنيّة يعادل الحقيقة الخارجية العينيّة، ولأجل هذا مهما كانت الصورة الذهنيّة عن المئة تالِر مطابقة للأصل فإنّها لا تصرف همّتنا عن تحصيل المئة الحقيقيّة الخارجيّة. وإذا افترضنا أنّنا وجدنا المئة تالِر التي ضاعت منّا فترة من الزمن، فإنّها سوف تكون مطابقة لصورته الذهنيّة، ونفهم من هذه المطابقة أنّها عين المئة التي أضعناها وكانت في ذهننا ثمّ عثرنا عليها بعد حين. وفي الوقت الذي نحكم فيه بالتطابق بين الذهن والخارج ونجزم بهذه المطابقة ونقول إنّ هذا الوجود الواقعيّ هو عين الشيء الذي كان في ذهننا، في الوقت عينه نعي أنّ العثور على المئة تالِر لم يضف إلى المئة التي كانت صورة ذهنيّةً أيّ شيء.

وخلاصة هذا البحث المطوّل عند كانط هي هذه النتيجة: إنّ الوجود عندما يحمل على أيّ موضوع في قولنا "الشيء الفلانيّ موجودٌ"، فهذا لا ينتج حقيقة أخرى غير التي كانت ظاهرة ذهنيّة ومفهوماً تصوّريّاً. ومن الواضح، أنّه كلّما حملنا شيئاً على شيء فالوجود لا يعدو كونه رابطاً ويتعهّد بالربط بين الشيئين، وليس جزءاً من الموضوع ولا من المحمول، بل ليس هو إلا الربط بينهما. وفي مثال المئة تالِر نحمل المئة الواقعيّة على المئة الذهنيّة ونربط بينهما. إذاً، هذا الكلام صحيحٌ وهو أنّ الوجود دائماً رابطٌ وليس محمولاً.

في رأينا أنّ خطأ كانط الكبير، بحسب الفلسفة الشرقيّة، يكمن في أنّه حسب أنّ الصور الذهنية مستقلّة عن الحقائق الخارجيّة؛ وعلى ضوء هذا الاستقلال المفترض يحكم بأنّ الوجود هو الذي يربط بينهما، ومن جهة أخرى يفترض أنّ أحد هذين الطرفين هو الحقيقة الواقعيّة والآخر هو الظاهرة أو النموذج، أو بحسب المصطلح الفلسفيّ أحدهما الطبيعة وماهيّة تلك الحقيقة، ليقدر على ضوء ذلك على حفظ العلاقة والاتّحاد بين الطبيعة والفرد، وليقد على القول إنّ الفرد لا يزيد الطبيعة شيئاً. هذا وواقع الحال يكشف بأدنى حدٍّ من التأمّل عن أنّ هذين الفرضين متناقضان، والاعتراف بأحدهما

[1]ـ كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 299.

ينفي الآخر حتماً؛ وذلك لأنّه حين يكون الوجود رابطاً، فسوف يتحقّق التركيب الانضماميّ، وحيث يكون الوجود محمولاً على الموضوع، ليس في الذهن فحسب بل في الخارج، سوف يشكّل إضافةً وزيادة. والعكس أيضاً يصحّ، فحين يكون بين الوجود وبين الماهيّة تركيب اتّحاديٌّ أو لا يكون بينهما تركيب حقيقيٌّ، حينها لا يمكن فرض الوجود الرابط؛ لأنّه لا يمكن تصوّر الربط بين الشيء وذاته، والربط بين شيئين يستدعي التغاير بينهما ويكشف عنه لا عن الاتّحاد.

ولتوضيح هذا الأمر يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي معرفة ما هو الوجود الرابط، وفي أيّ نوع من القضايا يكون الوجود الرابط ركناً أصيلاً في القضية؟

فكما أشعرنا آنفاً، الوجود الرابط يربط بين شيئين أحدهما متحصّلٌ ومستقلٌّ عن الآخر؛ فكما أنّه إذا أردنا الربط بين الفلسفة وبين حقيقة مستقلّة مثل سقراط، فإنّنا في مثل هذه الحالة نحتاج إلى الوجود الرابط [الذي له لفظ يدلّ عليه في بعض اللغات مثل است في اللغة الفارسية، وتدلّ عليه هيئة الجملة في اللغة العربيّة ولا يوجد لفظٌ مستقلٌّ للدلالة عليه] وفي مثل هذه الحالة لا شكّ في أنّ ثمّة حقيقتين إحداهما هي الوجود الإنسانيّ أي سقراط والأخرى هي المعرفة بمجموعة من الأمور التي تُسمّى بـ"الفلسفة"، وبين هاتين الحقيقتين تركيبٌ انضماميٌّ، ومعنى التركيب الانضماميّ أنّ المحمول يضيف إلى الموضوع شيئاً في كلٍّ من الذهن والخارج، والوجود هو الذي يربط بين هاتين الحقيقتين الواقعيّتين. إذاً، مثل هذه القضايا شرطها الأساس هو إثبات أنّ عندنا حقيقتين مستقلّتين نخبر عن ارتباط إحداهما بالأخرى.

والآن لا بدّ من التدقيق في أنّه هل هذا الشرط الأساسيّ متحقّقٌ عند المقارنة بين الفرد والطبيعة أم لا، وهل الظاهرة الذهنيّة التي هي الطبيعة حقيقة واقعيّة مستقلّة والفرد الذي هو تحقّق خارجيٌّ للطبيعة واقعيّة أخرى مستقلّة عن الأولى، ليكون الوجود هو الرابط بين الطرفين؟ وهل صحيح ما يقوله كانط عن أنّ المفهوم الإمكاني المتصوّر عن المئة تالِر شيء مستقلٌّ ومتحصّل والمئة الحقيقية شيء آخر مستقلٌّ ومتحصّل الذت، ونحن نربط بين هذين الشيئين بواسطة الوجود الرابط، عندما نقول "هذا من ذلك"؟.

والورطة الأساس التي وقع فيها كانط تدور حول هذه النقطة وهي أنّه يحسب الانفصال بين الماهية والحقيقة، أو بعبارة أخرى: بين الطبيعة والفرد ويربط بينهما بواسطة الوجود. وهذا النمط من النظر في الأشياء مرفوضٌ بالكامل في فلسفتنا؛ وذلك لأنّ الفرد والطبيعة أوّلاً أو الماهية والوجود ليسا حقيقتين أصيلتين متحصّلتي الذات، وقد ثبت في محلّه أنّ الوجود هو الأصيل وأما

الماهية فهي اعتباريّة وغير أصيلة. أو على العكس عند آخرين أي إنّ الماهية هي الأصيلة والوجود هو الاعتباريّ. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ القدر المسلّم هو عدم إمكان أصالة كلٍّ منهما ليمكن الربط بينهما بالطريقة التي يتصوّرها كانط. هذا أوّلاً.

وثانياً: لو فرضنا أنّ الماهية والوجود أصيلان، ففي هذه الصورة لا يمكن الحكم بالاتّحاد بينهما، لأنّ الشيء الأصيل المستقلّ لا يمكن جعله تابعاً والحكم بالاتّحاد بينه وبين شيء آخر ليشكّلا معاً أمراً حقيقيّاً، ومثل هذا الأمر لا يتحقّق دون استحالة وقلب وانقلاب ماهويّ وهو تناقضٌ.

ثالثاً: إذا تحقّق الحمل الذي هو دليلٌ على الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، إذا تحقّق هذا الحمل بين شيئين مستقلّين، فمثل هذا الاتّحاد بينهما لن يكون اتّحاداً حقيقيّاً، وسوف يأخذ الحمل صورة الانضمام والزيادة، ومن اللافت أنّ كانط تنبّه إلى هذه النقطة وحكم بأنّ الوجود ليس جزءاً تحليليّاً ولا جزءاً عقليّاً من الماهية؛ بل هو شيء يُحمل على الماهية بالحمل العرضيّ والشائع الصناعيّ. ولكنّ خطأه يكمن في هذه النقطة وهي أنّه حكم بالمساواة بين الحمل الشائع والوجود الرابط، واستنتج أنّ بين الفرد والطبيعة حملاً شائعاً صناعيّاً وعرضيّاً، وليس حملاً ذاتيّاً وأوّليّاً؛ فالوجود إذاً رابطٌ بين الموضوع والمحمول. وقد غفل عن أنّه على الرغم من سيطرة الحمل الشائع في العلاقة بين الطبيعة والفرد، لا الحمل الأوّليّ؛ فإنّه لمّا كان التركيب بين الأمرين تركيباً اتّحاديّاً يتألّف من قضية ثنائيّة، فلا يمكن أن يأخذ الوجود في مثل هذه الحالات حالة الربط ومفاد هل المركّبة.

رابعاً: في المقارنة بين الطبيعة والفرد، إذا فرضنا أنّ الطبيعة في بيئة الذهن، وفرضنا الفرد في الخارج، وبعد ذلك أردنا أنّ نحمل الموجود الذهنيّ على الواقع الخارجيّ بوصفه فرداً، ففي هذه الحالة لن يكون الحمل ممكناً؛ وذلك لأنّه لا اتّحاد بين الطرفين حتّى يمكن تشكيل قضيّة حملية منهما. وفي هذه الصورة الوجود ليس تحليليّاً وليس تركيبيّاً ولا انضماميّاً، أي لا يحمل لا بالحمل الأوّلي، ولا بالحمل الشائع الصناعيّ. وحيث إنّ معيار الحمل هو الاتّحاد فحيث لا يتوفّر هذا الاتّحاد لا يتحقّق الحمل، والوجود لن يكون رابطاً ولا ربطاً.

على أساس هذا تقويم هذه المشكلات غير القابلة للحلّ، يظهر التناقض الواضح في كلام كانط، الأمر الذي يؤدّي إلى سقوط نظريّته. وتوضيح هذا التناقض أنّ كانط يصرّح بأنّ المئة تالرِ المفترضة هي المئة الحقيقيّة ولا تضيف هذه الحقيقة إلى الماهيّة شيئاً؛ وعليه لم يعد أيّ فائدة للبحث في العلاقة بين الطبيعة والفرد والنسبة بينهما سوف تكون حتماً نسبة اتّحاديّة، وسوف

ينتفي إمكان الوجود الرابط لأنّه يسلتزم النسبة التركيبيّة. أمّا إذا أردنا وهذا بحسب كانط أيضاً أن نفرض الانفصال بين الطبيعة والفرد من أجل فسح المجال للوجود الرابط ليتحقّق، فعندها علينا أن نصرف النظر عن النسبة الاتّحاديّة، ونتصوّر أوّلاً أن كلاً منهما واقعيّة مستقلّة، وبعد ذلك نفترض النسبة الانضماميّة بينهما؛ وهذا كلّه حتّى يأخذ الوجود حالة الربط والواسطة. ولمّا كان كانط غير مستعدٍّ للتنازل عن النسبة الاتّحادية ولا عن التركيب الانضماميّ، فهو مضطرٌّ إلى الاعتراف بالوقوع في التناقض والقبول بأنّ الوجود رابطٌ وليس رابطاً، ويضيف إلى الماهيّة شيئاً ولا يضيف إليها في آنٍ واحدٍ.

هذا ولكنّ كانط يماشي الفلسفة الشرقية حيث يقول إنّ قضايا الفلسفة بعضها يشتمل على التركيب التحليليّ وبعضها الآخر على التركيب الانضماميّ؛ وذلك لأنّ فلاسفة الشرق يقرّون بهذا التقسيم عينه، وقالوا إنّ الحمل إما ذاتيٌّ أوّليٌّ وإمّا شائع صناعيٌّ. وهذا يعني التركيب بين موضوع القضية ومحمولها، أو فقل إنّ الحمل إمّا أن يكون بملاحظة الاتّحاد في المفهوم، وإما أن يكون مبنيّاً على الاتحاد في الوجود وتركيب "هذا ذاك" الاعتباريّ. ولكن الفلاسفة الشرقيّين تابعوا هذا التقسيم وانتهوا إلى نقطة غفل عنها كانط مع الأسف، وذلك أنهم تابعوا تقسيم القضايا التي يسمّيها كانط قضايا تركيبيّة synthetic وذكروا لها أقساماً لم ترد في فلسفة كانط كلها، وقد أدّى هذا إلى إعطاء بعض القضايا أحكام بعضها الآخر.

يقول صدر الدين الشيرازي في أسفاره:

حمل أيّ شيء على شيء آخر يولّد قضية تعني الاتّحاد بين ذانك الشيئين، ويُسمى أحد جزءي القضية موضوعاً والثاني محمولاً. وهذا الحمل بدوره ينقسم إلى قسمين أولهما يُسمّى الحمل الشائع الصناعيّ وهو الذي يُسمى بالحمل المتعارف، وهو الحمل الذي يدلّ على مجرّد الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول. والقسم الثاني هو الحمل الأوّلي الذاتيّ الذي يدلّ مضافاً إلى الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول، على الاتّحاد في الماهية والحقيقة بين الطرفين. وهذا الحمل ينحصر في ذاتيّات الأشياء. أما الحمل الشائع الصناعيّ، فهو ينقسم أيضاً إلى أقسامٍ شتّى، لكلٍّ منها أحكامه وخصائصه ونتائجه المترتّبة عليه. على الرغم من أنّ جميع هذه الأقسام تشترك في التعبير عن الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول، ولا تدلّ على التساوي في المفهوم والماهيّة.

ومن أقسام الحمل الشائع ما يتحقّق في القضية التي تُحمل فيها الماهيّة على الفرد الحقيقيّ، كما في قولنا: "زيدٌ إنسانٌ"، ففي هذه القضية على الرغم من التركيب الاتّحادي بين الموضوع والمحمول، والإسناد، من هذه الجهة، إسناد الماهيّة إلى الفرد الحقيقيّ وهو إسناد ذاتيٌّ أي إسناد بغير واسطة، على الرغم من هذا فإنّ الحمل هو حمل شائعٌ صناعيٌّ لأنّ الهدف من الحمل بيان الاتّحاد في الوجود لا الاتّحاد في الماهيّة. ومن أقسام الحمل الشائع القضايا التي يُحمل فيها المحمول العرضيّ والانضماميّ على الموضوع، كما في قولنا: "زيدٌ كاتبٌ".[1]

وبهذه المقارنة نصل إلى هذه النتيجة الواضحة وهي أنّ الخلل في فلسفة كانط، هو أنّه يقود جميع القضايا التي فيها حملٌ شائعٌ صناعيٌّ بعصاً واحدة، ويحسب أنّ التركيب فيها جميعاً هو تركيبٌ انضماميٌّ. والحال أنّ التركيب الانضماميّ هو أحد أقسام الحمل الشائع الصناعيّ لا كلّها. والقسم الآخر هو الذي يكون التركيب فيه تركيباً اتّحاديّاً، وذلك حين يُربط بين الفرد وماهيّته. وكأنّ هذا القسم من أقسام الحمل سقط من العدّ في فلسفة كانط، وقد أدّى هذا السقوط إلى هذا الخلل في الأحكام التي أطلقها على القضايا والنتائج التي رتّبها عليها.

ولم يقتصر هذا الخلل على إيقاع كانط في التناقض، بل سرى هذا الخلل إلى غيره من الفلاسفة الذين تابعوا كانط في تحليلاته الفلسفيّة وبنوا على شعاره الفلسفي المشار إليه آنفاً أبنية فلسفيّة، تورّطت في مغالطة عدم التمييز بين أقسام الحمل وأنواعه. وقد أشارت كتبنا المنطقيّة إلى هذا القياس المغالِط الذي لا يوقع صاحبه في المغالطة فحسب، بل تسري عدواه إلى غيره ممّن سار على دروبه الفلسفيّة: "والآتي به غالِطٌ في نفسه ومغالِطٌ لغيره".

منطق راسل التحليلي

وعلى ضوء الإشارة السالفة لا غروَ أن نرى فلاسفة من قياس برتراند راسل Bertrand Russell ونورمان مالكولم Norman Malcolm، وبعد سنواتٍ متمادية من كانط تورّطوا في المغالطة نفسها، وقد حاول كلٌّ من هذين وغيرهما إعادة توجيه كلام كانط بطريقة تتناسب مع العصر الذي عاش فيه، أو الكشف عن جاذبيّتها بطريقة أو بأخرى. ولكن مع الأسف فإنّ أيّاً من هذين الكاتبين المشهورين

---

[1]ـ حاولنا الاستغناء عن الترجمة بنقل كلام صدر الدين الشيرازي بعينه؛ ولكنّا لم نعثر على نصٍّ مطابقٍ لسببين أولهما أنّ الكاتب لا يحيل إلى كلام الشيرازي والثاني هو أنّ الكاتب تصرّف في نقله كلام الشيرازي ونقل مضمون كلامه الذي يذكره في صفحات عدّة بدل ترجمة نصٍّ محدّد. انظر للمقارنة: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 297 وما بعدها. (المترجم).

لم يستطع الإتيان بشيء جديدٍ؛ بل إنّنا ندّعي أنّ أيّاً منهما لم يفهم مكمن الإشكال الأساس في كلام كانط، واكتفيا بملامسة سطح المسألة وظاهرها. ولا يُتوقّع من فيلسوف كراسل الاشتغال بالتجميل الظاهريّ بدل البحث عن الحقيقة.

يقول راسل في ما يسمّيه المنطق التحليلي الذي قاده إلى كلام كانط:

القضايا البسيطة مثل "أ موجودٌ" لا يمكنها أن تنسب إلى ذات أيّ صفةٍ أو خاصّيّة، وعلى ضوء هذا الدليل لا يمكن القول إنّ مثل هذه القضايا تضيف الوجود إلى الماهيّة. وذلك أنّ هذه القضايا وأمثالها تريد إخبارنا أنّ الظاهرة أليست ظاهرةً ذهنيّة واعتباريّة فحسب، بل إنّ لها تحقّقٌ نفس أمريٍّ في الحقيقة ومتن الواقع، وهذا التحقّق هو المعيار الذي يسمح لنا بالحكم على هذه القضيّة بالصدق. وعليه لا ينبغي أن نجعل قضيّة مثل القضية المشار إليها أعلاه مدرَكاً حقيقيّاً؛ بحيث ندّعي لما يُطابق ألفاظها موضوعاً ومحمولاً؛ بل لا بدّ من فهم أنّ واقعيّة هذا النوع من القضايا النفس أمريّة واقعيّة مختلفةٌ ولها صورةٌ أخرى لا ينطبق محمولها على موضوعها كانطباق سائر موضوعات سائر القضايا على محمولاتها. مثلا واقعيّة قضيّة "أ موجودٌ" فقط في أنّ خارج الذهن ثمّة شيءٌ اسمه أ يسمح لنا بالقول هذا الشيء هو أ. وواقعيّة قضية "الإنسان موجودٌ" هي فقط في أنّنا قد نصادف أشخاصاً مثل: سقراط وأفلاطون وابن سينا، ونقول هؤلاء أفرادٌ ومصاديق للإنسان. وعلى هذا ينبغي بنا صرف النظر عن البسائط المنطقيّة والكلّيّة، ونوجّه الاهتمام إلى الواقع ومفرداته التي هي القضايا الواقعيّة الحقيقيّة.

وهنا يلخّص البحث ويقسّم القضايا التي يجعلها جديرةً بالاهتمام إلى قسمين:

القسم الأوّل هو القضايا المنطقيّة التي تتوفّر على موضوع ومحمول، وتتوفّر على سائر الشروط، مثل هذه القضايا لها اعتبارٌ واقعيٌّ وهي قضايا نفس أمريّة، مثل "أ موجودٌ" أو "الإنسان موجودٌ". والقسم الثاني هو القضايا الواقعيّة التي هي في الحقيقة محلٌّ للمواجهة وموردٌ لاحتكاكنا بها، وهذه القضايا هي الجديرة بالتدقيق والتحليل، مثل "هذا إنسانٌ" و"سقراط إنسانٌ"، وهذا القسم من القضايا هو يشكّل مدركات علومنا ومعارفنا.

والوجود المحموليّ لا نجده إلا في القسم الأوّل وقد أشرنا إلى أنّه ساقطٌ عن

درجة الاعتبار، ولا يعدّ هذا المحمول في مثل تلك القضايا محمولاً واقعيّاً. وأمّا القسم الثاني ففيه تنسب الماهيّة إلى فردها الحقيقيّ. وهنا الوجود ليس محمولاً وليس موضوعاً، بل وظيفته الربط بين الطرفين أي الماهيّة الموضوع والفرد المحمول. ومن الواضح أنّ قضيّة "سقراط موجودٌ" ليس واحدٌ من الطرفين هو الوجود.

فسقراط فردٌ والإنسان ماهيّة، والوجود الذي يعبّر عنه بفعل الكون etre/to be/ است هو الذي ينسب الإنسانية إلى فردها الحقيقيّ. وما تقدّم كلّه يكشف لنا عن صحّة كلام كانط حين كان يقول إنّ الوجود المحموليّ ليس له حظٌّ من الحقيقة؛ وما هو إلا رابطٌ بين الموضوع والمحمول.[1]

إلى هنا ينتهي تفسير برتراند راسل لكلام كانط. وفي هذا الموضع من بحثنا هذا، يجب أوّلاً أن ندقّق في مدى فهم الفيلسوف والرياضي البريطاني للاعتراضين المشار إليهما في تحليلنا لآراء كانط من البحث. وثانياً لا بدّ من البحث في مدى قدرة تحليل راسل على دفع أحد ذانك الاعتراضين أو كلاهما.

نقدنا للمنطق التحليليّ

أحد الإشكالين المتقدّمين هو التناقض الواضح الذي أشرنا إليه، ونحن ندّعي أنّ أحداً لم يسبقنا إلى بيان ذلك. وقد شرحنا ذلك التناقض وأوضحناه للقرّاء المعظّمين فلا نرى حاجة إلى إعادته.

والاعتراض الثاني اعتراضٌ منطقيٌّ قد التفت إليه كانط وحاول معالجته والتخلّص من ورطته بنحوٍ من الأنحاء. وحاصل ذلك الاعتراض أنّ المنطق يحدّ أركان القضيّة وعناصرها بثلاثة لا يسمح بتجاوزها إلى غيرها بأيّ وجهٍ من الوجوه. وهذه العناصر أو الأركان الثلاثة هي: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكميّة. فإذا قبلنا كلام كانط وارتضينا بأنّ الوجود دائماً رابطٌ؛ أي نسبة حكمية فقط، وبالتالي أينما حلّ في قضيّة كان رابطاً وليس طرفاً من أطراف القضيّة، عندها تخرج القضايا البسيطة من دائرة القضايا المنطقيّة، ومثال القضيّة التي نشير إليها هو "أ موجودٌ"، فبناء على ما تقدّم تتحوّل هذه القضيّة إلى لغوٍ لا طائل من ورائه، ولا مدلول تصديقيّ لها؛ وذلك لأنّ مؤدّى كلام كانط أنّ هذه القضايا وأمثالها تتألّف من موضوعٍ ونسبة دون أن يكون لها محمول ليكون هو الطرف الثاني في القضيّة، ولا تسمح قواعد المنطق بأنْ يهبط عدد القضايا من ثلاثة إلى اثنين.

[1]ـ نقل مع ترجمة وتلخيص وتصرّف عن: john hick، the existence of god.

وهذا الخلل الذي التفت إليه كانط هو الذي دعاه إلى القول إنّ قضيّة "أ موجودٌ" وأمثالها ليست قضيّة حقيقيّة، فالقضيّة الحقيقيّة هي التي تحكي لنا عن واقع معيّن، وأما هذه القضايا فهي لا تنطبق على واقعٍ محدّد. وقد كان راسل وأقرانه مشغوفين بهذه النقطة من كلام كانط الذي كان يرى أنّ القضايا البسيطة ليست قضيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، وقد بذلوا ما بوسعهم من جهدٍ لشرح هذه النظرة الكانطيّة التي تنسجم مع طريقتهم في التفكير.

وما يدعو إلى التعجّب أنّ راسل في تفسيره الذي يسمّيه بالتحليل لحقيقة الوجود، لا يورد بحث الوجود بأيّ وجهٍ من الوجوه، ويكتفي بعرض مسرحيٍّ أبطاله المصطلحات الثلاثة: "موضوع"، "محمول"، "نسبة حكميّة"، "وجود"، ويختم القصّة ظانّاً أنّه أدّى قسطه للعلى وأمّن لدعواه دليلها؛ ولأجل هذا لا يدخل البحث الماهويّ ولا يمدّ يد البحث إليه. وعليه لم يستطع إدراك الخلل الذي اكتشفناه في كلام كانط.

لقد انجذب ذهن راسل في تفسيره لنظريّة كانط إلى المفهوم المجرّد للوجود في القضايا من القسم الأوّل وتابعه سلفه في موقفه من الوجود المحموليّ حيث عدّه غير حقيقيّ. ولكنّ راسل لا يشرح لنا مراده من الوجود الذي يحكم عليه، وهل هو يقصد مفهوم الوجود المجرّد المطلق الانتزاعيّ أو حقيقته. وكذلك لا بد من التساؤل حول كيفية نسبة الماهية إلى الفرد؟ فهل هذه النسبة هي شيء آخر غير نسبة الماهية إلى الوجود أم هي عين تلك النسبة، وهل الفرد هو عين الوجود الحقيقيّ؟ وهذا الأمر أيضاً ممّا لم يكلّف راسل نفسه عناء الخوض فيه.

وهنا أسمح لنفسي بمجاراة الفيلسوف المعاصر قليلاً وأسلّم معه بأنّ قضية "الإنسان موجود" هي قضيّة افتراضية لا حظّ لها من الحقيقة، وإنّما الحقيقة هي "سقراط موجودٌ". ولكن مع التسليم بهذا ألا يحقّ لنا أن نسأل ما المقصود بسقراط الذي جُعِل موضوعاً في القضية الثانية؟ أليس سقراط غير الواقع والتشخّص الحقيقيّ للإنسان، وبعبارة أخرى: أليس هو الوجود الحقيقيّ الواقع في طبقة الإنسان، ونحن نسمّي هذا الوجود الحقيقيّ المعدود بين أفراد الإنسان التاريخيّ "سقراط"؟

لو أنّ راسل يجيب عن السؤال المطروح أعلاه بالإيجاب ويقبل أنّ المقصود بسقراط ليس شيئاً سوى الفرد والوجود الحقيقيّ للإنسان، يكون قد وافق على أنّ الوجود حقيقيّ، وبالتالي يكون سقراط موضوع القضية والوجود ليس هو النسبة الحكمية copula؛ بل على عكسِ قضايا القسم الأوّل التي يكون الوجود فيها هو المحمول والماهيّة هي موضوع القضيّة، فهنا موضوع القضية هو الوجود الحقيقيّ والماهية هي المحمول. وعلى أيّ حال، الوجود في القسمين سواء في ذلك القسم

الافتراضي والقسم الحقيقي ليس رابطاً ونسبة حكمية. والفارق بين القسمين هو أنّ مفهوم الوجود في القسم الافتراضيّ هو المحمول، بينما في القسم الحقيقيّ حقيقة الوجود هي موضوع القضية.

والسؤال الأساس الذي يمكن أن يوجّهه راسل إلينا هنا هو: ما السبب الذي يدعو أو يبرّر عدّنا الفرد الحقيقي للإنسان عين الوجود الحقيقي، لنبني على هذا الأمر موقفنا القاضي بأنّه ما دام الفرد أي سقراط هو موضوع القضيّة وليس نسبةً، والوجود الحقيقيّ هو الفرد، إذاً الوجود الحقيقيّ هو الموضوع ولا يمكن أن يكون نسبة.

وجوابنا عن هذا السؤال هو أنّ فلسفتنا، أي الفلسفة الشرقيّة، أثبتت أنّ التشخّص والتعين لا يكون إلّا بالوجود الحقيقيّ وحده، وما لا وجود حقيقيّ له ليس فرداً ولا شخصيّة له. وعلى ضوء هذا المبدإ، لا يمكن ملاحظة شيء آخر غير الوجود الحقيقيّ. ووفق هذه الفلسفة التي لا تعترف بالتعينّ ولا بالتشخّص إلا بالوجود، لا ينبغي التمييز من ناحية الوجود بين قسمي القضايا الأوّل والثاني. والقناة الوحيدة للتمييز بين القسمين هي أنّ القسم الثاني هو القضايا الشخصيّة، بينما القسم الأوّل الذي يسمّيه راسل بالقضايا الافتراضيّة هو القضايا الكليّة. وخلاصة القول إنّ الوجود في القسم الأوّل من القضايا كليّ مجرّدٌ من العوارض، وفي القسم الثاني يأخذ صورة الفرد والحقيقة الشخصّ، ويكون موضوعاً في القضيّة. وبعبارة أخرى: الفرق بين القسمين الافتراضيّ والحقيقيّ يكمن في الكليّة والشخصيّة من جهة، ومن جهة أخرى في ترتيب الموضوع والمحمول. أي ما هو موضوع في القسم الأوّل هو في القسم الثاني محمول. وما هو محمول في هذا القسم وكلّيّ هو في القسم الثاني موضوعٌ وشخصيّ. وما لا يمكن التشكيك فيه هو أنّه لا اختلاف ولا تفاوت بين القسمين من ناحية الوجود المحمولي والوجود الرابط.

وفي هذه المرحلة من البحث يحسن بنا أن نفهم عدم صحّة نظرية كانط التي كانت تقرّر أنّ الوجود رابطٌ أينما حلّ في القضية، ويتبعه في الخلل وعدم النجاح في التفسير والشرح كلام راسل المبنيّ على التمييز في القضايا البسيطة وتقسيمها إلى قسمين أحدهما يسمّيه افتراضيّاً ومصطنعاً القسم الأوّل والآخر يسمّيه حقيقيّاً القسم الثاني، ثمّ في هذا القسم الذي يمثّل البعد الواقعيّ لقضايا القسم الأوّل، يرى أنّ الوجود ليس موضوعاً ولا محمولاً في قضايا هذا القسم وإنّما هو مجرّد رابط بين طرفي القضيّة. ويبدو أنّ هذه النظريّة لها منشأٌ أساس هو المغالطة التي تطوّرت في ذهن راسل نفسه، ولعلّها أيضاً كانت موجودة في ذهن كانط نفسه، وهي مغالطة التمييز بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود. لقد كان راسل يتصوّر أنّ سقراط أو المئة تالِر شيءٌ

مغاير لواقعيّة الوجود، وهو حسب الأمر على هذا النحو: حسنٌ إن سقراط أو المئة تالِر الحقيقيّة فردٌ من أفراد الماهيّة، وليس سقراط وجوداً ولا المئة المذكورة أيضاً، فليس شيءٌ من هذين الأمر وشبههما يمكن تسميته بالوجود، بينما يمكن عدّه فرداً من أفراد الماهيّة، وليسا وجودها، وهما يقعان موضوعاً في القضية. والماهيّة التي هي ليست وجوداً تقع محمولاً في القضيّة، والكلمة الوحيدة التي لها صلة بالوجود في القضية فعل الكون is أو است في اللغة الفارسية، وهذا الفعل والكلمات الدالّة عليه ليس له في القضية سوى دور الربط بين طرفيها.

وقد انتهى راسل من تحليله المقصور على ألفاظ القضايا إلى أنّ الوجود هو رابطٌ أينما حلّ وجعل هذا الحكم من خصائص الوجود الحقيقيّ. وإذا رأينا الوجود في بعض القضايا المنطقية قد حلّ محلّ المحمول، يجب أن نفهم أنّ هذه القضية هي قضية مصطنعة وافتراضيّة، وهي من صنع المخيّلة وليست حاكية أو كاشفةً عن الواقع، وبالتالي لا ينبغي عدّها ولا تصنيفها في خانة القضايا الحقيقية.

وقد تبيّن من العرض السابق أنّ نقطة الارتكاز في تفكير كلٍّ من كانط وراسل هي في اعتقادهما بأنّ سقراط والمئة تالِر الحقيقية هما شيء مختلف عن الوجود الحقيقيّ، وعلى ضوء هذا الاعتقاد بنيا فلسفة مدهشةً، أدّت إلى أن تكون القضايا الكلّيّة والضرورات الذاتيّة وبشكلٍ عامٍّ المفاهيم الكليّة والمعقولات حتّى لو كانت مستقاةً من المحسوسات أمور اعتباريّة وألفاظ لا معنى لها. ومن هنا، كانت الميتافيزيقا ومسائلها قضايا خياليّة لا يمكن أن تنال شرف الاعتراف العلميّ.

والآن إذا استفدنا من التعليمات العالية للفلسفة الإسلامية في الشرق، وعددنا الوجود الحقيقي في الفرد والأشخاص الذين يمكن إخضاعهم للاختبار الحسّي، وكذلك إذا اعتمدنا أحد الأصول الفلسفية في فلسفة صدر المتألّهين، وأثبتنا أنّ التشخّص يعني الفرد، وهذا الأخير مساوٍ لحقيقة الوجود، إذا انطلقنا من هذه المعطيات ألا تفقد فلسفة كانط وتفسيرات راسل قيمتها وتخسر اعتبارها؟ وألا تنقلب بنية المنطق التحليليّ التي أتحفنا به راسل رأساً على عقب؟

إنّ سقراط والمئة تالِر الحقيقية وسائر الأشياء سواء كانت جوهراً أم ظواهر خارجيّة أم ظواهر ذهنيّة هي جميعاً بحسب رؤية فلاسفتنا مصاديق للوجود، وهذه الحقائق تقع موضعاً للإشارة الحسية بسبب تشخّصها وجزئيّتها، وتبعاً لهذا تخضع للتقويم الحسيّ والاختبار بواسطة الحواسّ، وبمجرّد أن تقبل هذه الظواهر المشار إليها الإشارة الحسيّة يتولّد لدينا موضوع القضية الشخصيّة. وعندها أيضاً وبسبب كلّية المفاهيم المستقاة من هذه الظواهر الجزئيّة تصلح هذه المفاهيم للحمل على الموضوعات، ونقول مثلاً: "سقراط إنسان"، وهذا يعني أنّ هذا الوجود القابل للاختبار الحسيّ،

يقع في طبقة الإنسان، والأمر عينه يقال عن المئة تالِر الحقيقيّة التي هي واقع خارجيّ للوجود...

وفي المنطق قاعدة تعلّمنا ما هو المحمول الحقيقيّ وتخبرنا أي شيء يجب أن يكون موضوعاً في القضيّة. ومفاد هذه القاعدة أنّ الشيء الأعمّ يجب أن يكون محمولاً والأخصّ أو الأصغر يجب أن يحلّ في مرتبة الموضوع.

وبالنظر إلى هذا المنهج المنطقيّ وعلى ضوئه نفهم العلّة التي على أساسها يكون سقراط أو المئة تالِر الحقيقية أو أيّ وجود حقيقيّ آخر موضوعاً في القضيّة الشخصيّة، كما نفهم السبب الذي ينقل سقراط أو المئة تالِر إلى موقع المحمول في القضية عندما نعمِل فيهما التجريد العقلانيّ حتّى يصيرا عامّين وكلّيين، وصرفنا النظر عن مشخّصاتهما الفرديّة، وعندها لا بدّ من فرضة موضوعٍ لهذين الوجودين المحمولين، وفي هذه الحالة لا يبقى للقضية الشخصيّة محلّ، ويكون كلّ من الموضوع والمحمول كليّين. وفي هذه الحالة بدل أن نقول "سقراط موجود" نقول: "الإنسان موجودٌ". ولكنّ هذا الوجود المحموليّ هو سقراط في القضية الشخصيّة الذي كان يأخذ موقع الموضوع بجرم صغره. والآن حقيقة الوجود ظهرت بصورة مفهوم كلّيّ وعامّ، ولمّا كان مفهوم الوجود بالمقارنة مع ماهيّة الإنسان أعمّ وأشمل حلّ في موقع المحمول. وبناء على هذه الموازين والمعايير نرى أنّ الأمر اتّضح إلى درجة كبيرة، وأنّ الوجود ليس رابطاً ونسبة حكمية فحسب في هذا النوع من القضايا، وعلى خلاف ما يراه كانط، وعلى عكس تفسير راسل إنّ الوجود في هذه القضايا إمّا موضوعٌ وإمّا محمولٌ، وما يكون موضوعاً أو محمولاً لا يكون رابطاً ولا نسبة حكمية. ففي القضية الشخصيّة الوجود موضوعٌ، وفي القضية الكلّيّة يكون مفهوم الوجود محمولاً، وفي الحالتين لا يؤدّي دور الرابط في القضية أبداً.

والآن إذا انطلقنا من الأدلّة المتقدّمة وادّعينا أنّ كانط وأخلافه الذين حاولوا شرح كلماته تورّطوا في المغالطة واشتبه عليهم الأمر حتّى عجزوا عن التمييز بين مفهوم الوجود ومصداقه، لا ينبغي أن نُتّهم بالمجازفة والقول بلا دليل. وإذا كنّا على خطإٍ في هذا التقويم، فإنّ على علمائنا المعاصرين الذين أحسب أنّهم أكثر معرفة بالفلسفة الغربية منّي، أن يصوّبوا موقفي وينوّروني أنا والفلسفة الإسلاميّة.

وأرى من واجبي هنا أن ألخّص اعتراضي على كانط حين يقول إنّ الوجود لا يقع محمولاً في القضية؛ بل نسبة بين الموضوع والمحمول. وذلك حتّى يُعلم أنيّ لا أنكر الوجود الرابط بالمطلق ولا أرى أنّه مفهوم من دون معنًى. وذلك أنّ اعتراضي الأساس على كانط الفيلسوف الغربي الشهير يكمن في حكمه المطلق والعامّ على الوجود بأنّه رابطٌ أينما حلّ في القضيّة، بينما نحن نرى أنّ الأمر

يختلف من مورد إلى آخر ففي بعض الموارد يكون رابطاً وفي موارد أخرى يكون نفسيّاً، وفي موارد أخرى يكون رابطيّاً أي لا رابطاً ولا نفسيّاً، بل رابطيّاً والمقصود من الوجود الرابطيّ هو الوجود الناعتيّ. وهذا المصطلح من المصطلحات الفنيّة الدقيقة في فلسفة صدر المتألّهين الشيرازيّ، وهو يُطلق على قسم خاصٍّ من الوجود. وعلى أيّ حالٍ لم يستطع كانط استيفاء أقسام الوجود على نحو ما فعل الفلاسفة المسلمون، وقصر النظر على قسمٍ واحدٍ من أقسامه وتجاهل القسمين الآخرين ولم يحسب لهما حساباً[1].

واعتراضي الآخر هو أنّه إذا قلنا إنّ الوجود رابطٌ فحسب. عندها لا يمكننا في مبحث "الجعل" أن نقول بجعل الماهيّة ولا بجعل الوجود؛ بل علينا أن نتبنّى ذلك المذهب اليوناني القديم والسطحيّ الذي يتبنّى جعل الصيرورة لما بينه وبين رؤية كانط من التشابه والاشتراك. فإنّ أصحاب ذلك المذهب لا يرون أيّ واقعيّة للماهية ولا للوجود، وما هو واقعيٌّ عندهم وله تحقّقٌ هو ربط الماهيّة بفردها ونسبة أحدهما إلى الآخر. وبناء على هذه الرؤية يكون المجعول بالذات والمعادل للوجود الحقيقيّ هو النسبة بين الموضوع والمحمول، وذلك الشيء الذي يربط المحمولات بموضوعاتها، وإذا حذفنا هذه النسبة من الأشياء وشكّلنا قضايا سلبية عندها لا تبقى أيّ صلة بين الموضوع والمحمول، ولا يمكن أن نقول إنّ سقراط إنسان ولا المئة تالِر الحقيقة هي فعلاً مئة تالِر. وهذا الكلام مطابقٌ إلى درجة كبيرة لكلام كانط، وما ينطبق عليه من إشكالات واعتراضات ينطبق على كلام كانط.

والآن ينبغي أن نتابع مع كانط اعتراضاته على البرهان الوجوديّ لإثبات وجود اللَّه لنرى ما لها وما عليها، ولنعلم أيٌّ منها يمكن مطابقته مع أصول الفلسفة الإسلامية وأيّ منها يقع موقع النقيض منها بغضّ النظر عن صحّته وفساده، فإنّ الغاية القصوى لبحثنا لا تتحقّق إلا بمتابعة العرض والتقويم.

سائر اعتراضات كانط

يبدو لنا أنّ خلاصة الاعتراضات الكانطية على البرهان الوجوديّ التي صارت تجري على كلّ لسان، هي أنّه مهما كانت صفات الباري ضروريّة الثبوت، ومهما بذلنا من جهدٍ لإثبات ضرورتها؛ أي إثباتٍ ضرورة ثبوت المحمول فيها للموضوع على نحو ما فعل ديكارت مثلاً، فإنّ أقصى ما سوف نصل إليه هو قضية ضروريّة ذاتيّة تشبه سائر الضرورات الذاتيّة التي يكون المحمول فيها بيّن الثبوت للموضوع، ومن لوازمه التي لا تنفكّ عن ماهيّة الموضوع. وبعبارة أخرى: لنفرض أنّنا استطعنا بعد الجهد إثبات أنّ قضية "الله موجود" تساوي في ضرورة ثبوت محمولها لموضوعها

[1]ـ للمزيد حول هذا الموضوع أنصح بمراجعة فصل "أقسام الوجود" من كتاب كاوشهاي عقل نظري.

قضيّة "الأربعة زوجٌ"، فإنّنا لا نصل بعد هذا إلى ضرورة ثبوت هذه الأوصاف خارج الذهن. مثلاً عندما نقول "الأربعة زوجٌ" سوف نقبل دون تردّد أن الزوجية للعدد أربعة بيّنة الثبوت وكيف القضية هو الضرورة الذاتيّة، وعلى أساس هذا نفترض أن لا ضرورة لما هو أكثر من تصوّر الموضوع الأربعة وتصوّر المحمول الزوجيّة للتصديق بالعلاقة بين الطرفين؛ ولكنّ في الوقت نفسه لا يسمح لنا هذا بدعوى التحقّق الخارجيّ لطرفي هذه القضيّة. فالأربعة الحقيقية يثبت وجودها الخارجيّ بواسطة الاختبار الخارجي، والعثور على أربعة أفراد من الإنسان أو من أيّ شيء آخر.

وبناء عليه، يقول كانط إنّ المنطق مهما كان قاطعاً وحاسماً في مقام بيان الضرورة الذاتيّة وهي أعلى الضرورات لزوجية الأربعة، ومهما بلغت درجة إيماننا بهذه القضية وثبوت محمولها لموضوعها، حتّى لو كانت في الوضوح كالشمس في رابعة النهار غير أنّه لا يمكن تحويل هذا الوضوح واليقين المنطقيّ إلى يقينٍ بالوجود الخارجيّ للأربعة ولمحمولها وهو الزوجيّة.

وما يُقال في زوجية الأربعة يُقال، بحسب كانط، في قضية "الله موجود" في مقابل برهان آنسلم ودفاع ديكارت وغيره، وذلك أنّ الانتقال من الاعتقاد بالضرورة الذاتية إلى الوجود الخارجيّ لا وجه له، ومهما بلغ إيماننا بالترابط بين محمول هذه القضية وموضوعها فإنّه لا يجوز لنا الانتقال من تصوّر الله، بل ومن التصديق بأنّه الأعظم والأكمل وأنّه لا يصحّ افتراض ما هو أعظم منه ولا أكمل، ولكن مع ذلك كلّه ينبغي أن لا نغفل عن أنّ هذا كلّه ما هو إلّا في إطار القضيّة المذكورة، ولا يصحّ الانتقال منه إلى التصديق بالوجود الخارجيّ والترابط الخارجيّ بين المحمول والموضوع.

ويُضاف إلى ما تقدّم كلّه، أنّ في مقدور كانط الاستناد إلى قاعدة منطقيّة يتشبّث بها لدعم انتقاداته الفلسفيّة في مواجهة استدلال آنسلم وديكارت، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الطرح الآتي ليس مذكوراً بهذا الوضوح وهذه الصراحة في كلام كانط، وإنّما نطرحه في فلسفتنا المقارنة بالنيابة عنه. وهذه القاعدة هي أنّ الضرورة الذاتيّة تُسمّى الضرورة المطلقة من كلّ قيد وشرط، وحكمها ثابتٌ لموضوعها بشكلٍ مطلقٍ وكليٍّ، ولكن على الرغم من هذا كلّه، فإنّ هذا الإطلاق والتجرّد عن القيود لا يصل إلى مرتبة التجرّد عن قيد الوجود ودوامه، فالقضية الضرورية الذاتيّة مقيّدةٌ قهراً بالوجود، ولا يثبت محمولها لموضوعها إلّا بقيد وجوده، ولا يمكن لضرورة ثبوت المحمول للموضوع أن تثبت الوجود لماهيّة الموضوع. وما تفيده القضيّة الضروريّة هو: إذا وُجِد الموضوع في الخارج فإنّ المحمول الفلانيّ ثابتٌ له بالضرورة. وبعبارة أخرى تفيد القضية الضروريّة: إنّ الموضوع حين وجوده متّصفٌ بالمحمول الفلانيّ بالضرورة.

وهنا نصل إلى نقطة مبهمةٍ بالنسبة إلى كانط كما هي كذلك بالنسبة إلى مخالفيه. فمن جهة نرى أنّ ديكارت ونظراءه يقولون إنّ قضيّة "الله موجودٌ"، قضية ضروريّة ذاتيّة، ويعتقدون أنّ تصوّر موضوع القضيّة ومحمولها كافٍ للتصديق بها. ومن جهة أخرى نرى أنّ كانط مع افتراض قبول الدعوى التي يدّعيها الفلاسفة المشار إليهم، نجده يحمل على القضايا الضروريّة ويرى أنّها لا تتولّى إثبات الوجود الخارجيّ والواقعيّ للموضوع. والسؤال هنا هو: هل تستدعي انتقادات كانط رفع اليد عن البرهان الوجوديّ؟ هذا السؤال مثيرٌ للجدل ومحاطٌ بالغموض؛ وذلك لأنّ البرهان الوجوديّ يتّصف بدرجة عالية من الإتقان والمتانة إلى حدٍّ لا يسمح المنطق الإنسانيّ بصرف النظر عنه بسهولةٍ، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل انتقادات كانط؛ حيث إنّ حظّها من المتانة لا يسمح بتجاهلها حتّى لمن يفكّر في إطار المنطق الأرسطي. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه النقاشات تركت أثرها في البرهان الوجوديّ وخبا بريقه بدءاً من عصر كانط.

الضرورة الأزليّة لا الذاتيّة

قلّما يُعثر على أحدٍ في المحافل العلمية الغربية في أوروبّا وأمريكا لا ينظر بعين التعظيم والإعجاب إلى انتقادات كانط للبرهان الوجوديّ والمبادئ التي يستند إليها. حتّى إذا لم ينل الإعجاب على أبعاده الإيجابيّة فإنّ قدرته على تخريب البرهان الوجود لا تعدم الحفاوة.

ولحسن الحظّ فإنّ الفلسفة الإسلاميّة لا تعاني هذا الإبهام، وإنّ كلمات فلاسفتنا صالحةٌ لسدّ كل سبل الاحتمال والشكّ وإبعادها عن حياض البرهان الوجوديّ.

في هذه المرحلة على الفلاسفة غير المغرضين الاعتراف للفلاسفة المسلمين بأنّهم خطوا خطوة إلى الأمام، سمحت لهم بحلّ هذه الإشكاليّة التي عجزت الفلسفة الغربية عن حلّها. وذلك أنّ تحليل الفلسفة الإسلاميّة للحمل وأقسامه في الفلسفة الإسلاميّة أدقّ من ما قدّمته الفلسفة الغربية في هذا المجال. والمستوى عينه من التحليل نجده في تقسيمات الفلسفة الإسلاميّة للوجود، فثمّة أقسام أخرى له غير الوجود الرابط وأقرانه ممّا التفتت إليه الفلسفة الغربية. والضرورة أيضاً تنقسم في الفلسفة الإسلامية إلى أقسامٍ لم تلتفت إليها تلك الضفّة من جغرافيا الفكر الفلسفيّ.

وهذه الضرورة هي الضرورة الأزليّة، وهي من الضرورات الخاصّة بالوجود، وهي تختلف عن الضرورة الذاتيّة التي عرفناها في فلسفة كلٍّ من ديكارت وكانط. فالفلسفة الإسلامية تقرّر البرهان الوجوديّ على ضوء الضرورة الأزليّة فقط، ولا تستخدم الضرورة الذاتيّة ولا تلحظها في هذا البرهان. والأزلية تكون حيث تكون القضية الضروريّة مطلقة من أيّ قيد حتّى قيد "ما دام الوجود"، ففي

القضية الضرورية الأزليّة لا الحيثية التقييدية مأخوذة في الموضوع، ولا الحيثية التعليليّة. وموضوع هذا الحكم في القضية هو ذات الموضوع في حدّ ذاته وبلحاظ ذاته ومن الحيثية الإطلاقيّة. وهذه الضرورة هي ضرورة الضرورة الثابتة لحقيقة الوجود من حيث هو صرف حقيقة الوجود. وصرف الوجود هو ما تحكم عليه الفلسفة الإسلامية بأنّه لا يتثنّى ولا يتكرّر.

وإذا حملنا الوجود على اللَّه بالضرورة الأزليّة وقصدنا بالوجود حقيقة الوجود لا مفهومه وقصدنا بالحقيقة صرف الوجود المحض، وقصدنا من اللَّه ذلك الوجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، عندها لا إيراد توما الأكويني يرد ولا مدافعات ديكارت تبقى ذات صلة، ولا انتقادات كانط تجد لها محلاًّ أو قدرةً على الإخلال بالبرهان الوجوديّ.

ثمّ إنّه لا بد من الاعتراف لكانط بأنّ انتقاداته ترد على دفاعيّات ديكارت، وليس ذلك من وجهة نظر الفلسفة الأوروبيّة وحدها، بل من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية التقليديّة أيضاً. فهذه الأخيرة تجاري كانط في وجهة نظره القائلة بأنّ الضرورة الذاتيّة لا تقتضي الثبوت الخارجيّ ولا تتولّى إثباته. مع الإشارة إلى أنّ هذه المجاراة في حدود ما يوجّهه كانط إلى دفاعيّات ديكارت، ولا تجاريه في نقده للبرهان الوجوديّ.[1] وأما البرهان نفسه فهو في حصنٍ منيعٍ هو حصن الضرورة الأزليّة، لا تناله يد التشكيك والنقض. وشرط القبول به في الفلسفة الغربية هو اطّلاع فلاسفة الغرب على مفهوم الضرورة الأزليّة عند فلاسفة المسلمين.

[1]ـ وأنا أعتقد، وعلى خلاف المشهور في الفلسفة الغربية، أنّ كانط لم يكن بصدد نقض البرهان الوجوديّ؛ وذلك لأنّ انتقاداته كانت موجّهة إلى التقرير الديكارتيّ لهذا البرهان؛ ولعلّ كانط كان يعترف بالبرهان الوجوديّ ويقرّ بقدرته على إثبات وجود اللَّه لو أنّه اطّلع على التفسير الإسلاميّ لهذا الدليل.

ومن اللافت أنّني بعد تدويني هذه السطور عثرت على نقدٍ صدرائيٍّ يشبه الانتقاد الكانطيّ ويشترك معه في عدم قدرة القضية الضرورية الذاتية على إثبات موضوعها واجب الوجود، وذلك حيث يقول صدر المتألّهين: «ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة، فإنّ الحكم بعينية التشخّص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجّه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينية التشخص غير متوجه إليه؛ بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه وهو الحي القيوم جل ذكره وإن تقدّس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وإن كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإنّ الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما- بأن يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصّلة أصلا أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى...» (الأسفار الأربعة، ج 2، ص 313.)

الإنسان مختزلاً

الإلحاد تقديس للدنيوية واختصام مع المتعالي السماوي

هادي قبيسي[*]

تمتلئ أدبيات الحداثة على امتداد حقب بما لا حصر له من المساجلات الفكرية بين الديني واللاَّديني. ولقد شهدت أزمنة النهضة ابتداءً من القرن الثالث عشر الميلادي بداية الإرهاصات الكبرى لتلك المساجلات، إذ أسفرت عن انتصار فائق للعلمنة على الميراث اللاهوتي بمجمل تعبيراته.

سوى أن هذه الغلبة التي حققتها الدنيوية الصارمة على المسيحية الغربية راحت ترتد على الفرد والجماعة بضرب من الإحساس بالانشطار بين الحاجة إلى التقنية وتطوّراتها، وضرورة الامتلاء بالمتعالي الروحي.

هذه المقالة تطل على ظاهرة الاختزال التي عصفت بالذات الغربية في خلال عصور الحداثة ولمّا تزل مفاعيلها سارية إلى الآن.

المحرر

لعلّ الاندفاعة الفكرية الأكثر عمقاً والأقصى أثراً في عصرنا الحاضر، هي تلك التي حصلت بفعل ثنائية التنوير والاستعمار في غرب أوروبا، وتركت آثارها في الشعوب والحضارات لغةً ورؤيا. كانت تلك القفزة الهائلة في التاريخ ذات منحى نزولي دنيوي مختصم مع المتعالي السماوي. وهو منحى يجتزئ الوجود والعالم، ويختزل الإنسان في الواقع المادي المباشر.

خطّ الاختزال والتماس مع المعنوي يتشكل من نقاط كثيرة يمكن نظمها تحت عناوين وأبعاد مختلفة من فلسفي ومعرفي وأخلاقي تشمل كل الحياة التي زلزلها الصراع السياسي الديني على أرض

---

*- باحث في الفكر الديني والدراسات المعاصرة ـ لبنان.

أوروبا، وامتد الصدع نحو العمق النظري ليفصل المعرفة الظاهرية عن المعنى وبديهية الحقيقة الكلية.

دائرة من النقاط التي تشكل هذا الخط، الذي عزل الإنسان عن واجب الوجود، نقدمها هنا في مقاربة واقعية تصل بين النظري والتاريخي، وهي تتكون من ثنائيات تحكي عن التطرف في حصر الإنسان في إحداها وإغفال وجوده في ظل قرينتها، نطرحها كمعايير تمهد لعملية كشف خفايا الاجتزاء والخلل في المعارف والعلوم الإنسانية، التي تقدم نفسها مرجعية حاسمة ونهائية في التعامل مع شؤون الحياة العملية الدنيوية.

دنيا / آخرة

خاضت المجتمعات الأوروبية إبان «عصر النهضة» صراعاً حاسماً مع المقولات الدينية كانت خلفيته الصدام مع المؤسسة الكنسية والسلطة الكبيرة التي كانت تحتازها آنذاك، تضخم السلطة هذا أدى إلى نشوء الحروب الدينية على خلفيات سياسية ومذهبية، حروب أرهقت الفرد والمجتمع الأوروبي ودفعت به إلى البحث عن مخرج من الاقتتال الأهلي الأيديولوجي فكان المهرب المتاح آنذاك التخلي عن مضمون الدين في رؤيته الكونية ومنظومته التشريعية بالكامل وإن بالتدرّج، وكان البديل هو في التنظير للحياة الأفضل في الأروقة الأكاديمية والمنتديات الفكرية والأدبية وفي هذا الرحم تكونت نطفة العلوم الإنسانية الحديثة، وبرزت «النزعة للمقاربة العلمية مما أدى إلى تغيير جذري في النظرة الكلية والمفاهيم لدى البشر، وبدأ التفكير العقلاني والنقدي لاكتساب المعرفة يحل محل التفسيرات التقليدية القائمة على أسس دينية في شتى المجالات»[1] ولذلك تحركت العقول الباحثة عن الحل البديل بعيداً عن المقولات الدينية وأهمها الحياة الأخروية، فكان من خصائص السرديات والنظريات الناتجة من هذا الحراك أنها تنكر وجود الآخرة ولذلك تغيب الغاية من حياة الإنسان وهذا مشابه لما تحيلنا إليه الآية السابعة والثلاثون من سورة المؤمنون التي تعبر بلسان أهل الانحراف «إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين»، وبهذه الخلفية بدأ انتاج منظور جديد لحياة الإنسان الأوروبي محصور في الإطار الدنيوي المباشر، حيث حض أحد رواد هذا الاتجاه وهو اوغست كونت على «إقامة ما سماه (دين الإنسانية) الذي يقوم على الميل عن الإيمان القطعي بالعقيدة إلى الارتكاز على المبادئ العلمية، وسيكون علم الإجتماع النواة لهذا الدين الجديد»[2].

بناءً عليه انصب المنظور البحثي على اهتمامات الإنسان الدنيوية الحياتية والمعيشية بما في

[1]- غدنز، أنطوني / علم الإجتماع / المنظمة العربية للترجمة / 2005/ ص 54.
[2]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 63.

ذلك النص الفلسفي على أنه إنسان يعيش في هذه الدنيا، وتنحصر حركته الوجودية فيها، وبذلك يتموضع نطاق الجهد والبصيرة للمنشغل بالفكر الغربي في هذا الإطار، ويغفل عن الغاية من الحياة على هذه الساحة الدنيوية، ويحصل لديه انفصال بين الساحة الدنيوية والأخروية برغم إيمانه بها، ويفقد المعايير الأخروية في النظر إلى الشؤون الدنيوية، ويصبح للدنيا معايير وفهم خاص بها قائم على أساس انفصالها عن العالم المستقبلي الأخروي الذي ينتقل بنا من حالة الاستتار والمحدودية المادية إلى حالة الانكشاف والإطلاق في العالم الآخر. الانشغال الدائم بالمادة المعرفية الغربية قد يغدو داعياً إلى سيطرة الإحساس بوجود الدنيا المباشر وفقدان الإحساس بالوجود الأخروي الغيبي بالتدرّيج، لأن النفس تغرق في الغفلة من ناحيتين، الأولى على المستوى الزمني، أي الاستغراق الواقعي لوقت طويل بالشؤون الدنيوية، والثانية سيطرة الحسابات العقلية المباشرة على ميكانيزمات التعقل وتشبث العادات الفكرية المباشرة والمادية بآليات التفكير والتأمل واتخاذ القرارات.

البيئة الأكاديمية والعلمية المعاصرة، سواءً في دول العالم الإسلامي أو خارجه لا فرق، بظروفها وضروراتها والحاجة إليها من قبل الفرد والمجتمع وما أملته من ارتكاز شبه كامل على النص الغربي، وضعت الفرد المنضوي في صفوفها في ظل النص الناتج من تلك التحولات التاريخية الأوروبية والنصوص المتأثرة به، ولم يلتفت الكثيرون إلى أن من طبيعة هذه النصوص من حيث الإطار والسياق أو المضمون المباشر أن تبعد الإنسان عن الآخرة بصرف فكره وعزيمته واهتمامه بالأمور الدنيوية، وبرغم أن هذا التأثير يتفاوت تبعاً للأفراد ويحصل بالتدريج ودون التفات إلا أننا ينبغي أن نكون على معرفة وإدراك لطبيعة هذا الانتاج المعرفي وبالتالي لكيفية التعامل معه فكراً ونظراً وتطبيقاً فلا نقع أسرى لتداعيات التاريخ الأوروبي، بحيث تصبح الأولويات والاهتمامات وكيفية توزيع الجهد والطاقة الفردية خاضعة لتنظيم الموضوعات البحثية والمعرفية والفكرية المختلفة في المنظومة الأكاديمية ذات المبنى الغربي، وتسيطر منظومة القضايا المحددة في الفكر المادي الدنيوي على الهم والجهد، ويصبح تشكل الصورة العقلية عن الوجود الخارجي ومساحة الانشغال به منوطاً بالأبعاد التي يرسمها التشكل الثقافي للفرد المنشغل بالنص والبحث الدنيوي، وكما يقول أنطوني غدنز «يستطيع علم الاجتماع أن يزودنا بالتنوير الذاتي وتعميق فهمنا لأنفسنا، وكلما ازدادات معرفتنا بالبواعث الكامنة وراء أفعالنا وبأساليب عمل المجتمع الذي نعيش فيه، تعززت مقدرتنا على التأثير في مستقبلنا»[1]، وهكذا يتشارك البعد النفسي والعقلي والعملي الانشغالي في تحديد الهوية الفكرية والفلسفة الكونية للمثقف أو الباحث حتى للطالب الجامعي المسلم المتدين، بما قد يدفعه ليعيش في الحد الأدنى انفصاماً بين معتقداته الدينية من

[1]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 53.

جهة ونظرته إلى الإنسان والمجتمع من جهة أخرى.

أولى النص المقدس مسألة التوجه وصرف الجهد وكيفية إدارته بين المساحة الدنيوية والأخروية إهتماماً كبيراً، ففي الآية السابعة والسبعين من سورة القصص تأكيد لضرورة وحدة الغاية الأخروية في كل المساعي والمسارات التي يسلكها الفرد «وابتغ فيما آتاك اللّه الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا»، وفي سورة النساء الآية الرابعة والتسعين ذم للتوجه الاختزالي والمتحيز إلى الدنيا «تبتغون عرض الحياة الدنيا» وفي سورة الكهف في آيتها الثامنة والعشرين دعوة للانصراف القلبي والروحي عن الدنيا «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا» وتأتي الآية المائتين من سورة البقرة في غاية الوضوح في لفت النظر إلى الانحراف المتحيز إلى الدنيا برغم وجود الإيمان «فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق» فهنا الإنسان يدعو ربه لكي يزيد من مكاسبه الدنيوية فهو إنسان يؤمن بالله وبقدرته ويخاطبه ويدعوه لكنه منصرف إلى الدنيا بشكل حصري، ونختم الاشارة إلى النصوص القرآنية بالآية التاسعة من سورة المنافقون التي تعظنا بضرورة عدم الانغماس بفكرنا وسلوكنا في أمور الدنيا «يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر اللّه ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون»، وهذا تأكيد قرآني لأهمية التوازن في هذه الثنائية المركزية وتنبيه إلى مخاطر التطرف في أحد جزءيها.

جسد / روح

انقطعت حركة المعرفة الغربية عن النص الديني وما يقدمه من اجابات عن الأسئلة الأساسية في الحياة الإنسانية، تلك الأسئلة التي تطرح بشكل فطري وعفوي في الذهن البشري، وجرى الاشتغال على دين جديد يستند إلى ما تقدر عليه الملاحظة الظاهرية كمصدر للمعرفة، ولا يملك الوسيلة لمعرفة حقيقة الإنسان، وجرى الاكتفاء بهذا القدر بناءً على ضرورات الصراع الجذري والتطرف في العداء مع الكنيسة بحيث أدى التدافع التاريخي المتدرّج بالتنويريين إلى رفض كل ما يعود إلى النص الكنسي كمرجعية، ويشرح جوناثان اسرائيل بدقة حركة الصراع هذه ويوضح التدرج في التطرف من الموقف تجاه الدين والعوامل السياسية والفكرية التي دفعت إلى الاستقطاب الحاد بين المؤسسة الدينية والنخب المناوئة لها، فلم يقرر أعداء الكنيسة وخصومها من البداية رفض كل المنظومة الفكرية الدينية بل كان لديهم ملاحظات على بعض المقولات ولكن رد فعل الاكليروس الحاد دفع بالتدرّج إلى هذا العداء المستحكم[1]، ومن هذا الموقف الحاسم بدأ تشكّل نظرة اختزالية للوجود الإنساني تسكن إلى الظاهر وتركن إليه وترفض الحقيقة الروحية المعنوية وتنكرها إما عملياً

[1]- Israel، Jonathan / Radical Enlightenment: Philosophy and The Making of Modernity 1650- 1750 / Oxford Uni. Press / 2011 / p 7.

وإما مباشرةً، وأخذ الجسد مكانة مقدسة في الثقافة والسلوك الغربيين كما احتلّ السلوك الظاهري وتأمين الحاجات المعيشية الدنيوية المختلفة المساحة الأوسع في مسارات البحث والتنظير.

المتلقّي المسلم المتديّن الذي يستفيد من النتاج الفكري الغربي قد لا يلتفت إلى أنّ هذه النتاجات وباهتمامها بالقضايا المختلفة والمتغيِّرة تُغيِّب الإنسان عن وجود روحه الثابتة، الثابتة في ارتباطها بالمطلق البسيط، فيهمل الجوانب التي أهملها الباحث الغربي ذو العقلية الاختزالية حينما يترك هذا النص المستورد يشكل منظوره للحياة الفردية والإجتماعية، فالانشغال الذهني بالقضايا الظاهرية الدنيوية، وانصباب التركيز في الحاجات الجسدية والنفسانية الذاتية والمتطلبات الدنيوية المعيشية، والظروف المتأتية من الصراع على تأمين هذه الحاجات، والإغفال الكلي لموقع الحاجات الفطرية والروحية في سياق النصّ والبحث والموضوعات، كلّ ذلك يختصر الوجود الإنساني ويقصره على الجانب الظاهري والجسدي، ويغيّب الانشغال والتوجه والإلتفات إلى الحقيقة الفطرية والروحية الثابتة والأصلية المتمايزة عن الخصائص البنيوية للقضايا الظاهرية الدنيوية المشبعة بالاختلاف والتغير والتشابك والاضطراب الفوضى، ويشير أنطوني غدنز، من وجهة نظره، إلى هذه الحالة التي اعترت المجتمعات الغربية ولا تزال قائلاً «إن الأخلاق التقليدية التي كان ينطوي عليها الدين والتي كانت تقوم بمهمة الضبط وتقدم المعايير سرعان ما تبدأ بالتفكّك مع البدء بالتنمية الاجتماعية الحديثة، مما يدفع أعداداً كبيرة من الأفراد في المجتمعات الحديثة إلى الإحساس بأنّ حياتهم اليومية لا معنى لها ولا دلالة»[1].

حياة الإنسان المؤمن بالله حياة مطمئنة وزاخرة بالروح المعنوية وتنطوي على استقرار عقلي وروحي بغضّ النظر عن الظروف والمتغيِّرات، وتقدم لنا حادثة كربلاء النموذج الأرقى لذلك، لكن إذا أصبحت الحياة الظاهرية هي كل ما يفكر به الإنسان ويشغل عقله وقلبه وأحاسيسه فسيقع في حالة من الاضطراب والفوضى الباطنية، وستغيب عنه الحياة الحقيقية التي تنبع من صرف الاهتمام نحو العالم الروحاني، الذي هو حقيقة الإنسان وأصل وجوده كما تُبيِّن لنا الآيتان الثامنة والعِشرون والتاسعة والعشرون من سورة الحجر «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون * فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» فالنفخة الإلهية الروحية هي حياة هذا الصلصال والطين، التي إن غفل عنها الإنسان عاد إلى ترابه وقيوده المادية المحدودة.

أما النصّ الذي جاء به «الدين الجديد» كما يقول أوغست كونت فقد قدَّم مقاربات مغايرة وبعيدة كل البعد، ومن آثارها أنها باهتمامها بقضايا المعيشة الحياتية الدنيا تغفل الإنسان عن وجوده الشفاف

[1]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 65.

الذي يدرك نفسه بنفسه حضورياً فقد أدخلت البشرية في مسرح عبثيّ شديد الاضطراب، وهذا مصداق لقول الإمام الصادق عليه السلام «مَنْ أَصْبَحَ وأَمْسى وَالدُّنْيا أَكْبَرُ همِّه، جَعَلَ اللَّهُ الفَقْرَ بَيْنَ عَيْنَيْه وَشَتَّتَ أَمْرَهُ وَلَمْ يَنَلْ منَ الدُّنْيَا إلاّ مَا قُسمَ لَهُ وَمَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَى وَالآخِرةُ أَكْبَرُ هَمِّه، جَعَلَ اللَّهُ الغِنَى فِي قَلْبِه وَجَمَعَ لَهُ أَمْرَهُ»[1]، ولذلك تنتشر الأمراض الروحية ويشيع استعمال الأدوية العصبية والمهدئات والأقراص المنومة[2]، حيث سلبت منظومة الدين المادي المبتدع راحة الروح وقدمت راحة الجسد، وإنّ العودة إلى نصوص هذا الدين كمرجعية للفكر والعمل له آثار نسبية، وإن لم تصل إلى مستوى التأثير السلبي الذي غرقت فيه الشعوب التي تخلت عن روحها، إلا أنها تحجب الإنسان عن الاهتمام بالحياة الحقيقية وتجعل منه هجيناً منفصماً إذا لم يلتفت إلى المنطق الاختزالي الذي تمليه تلك النصوص، حيث إن تمَحور الهمّ الفكري والعملي للمتخصِّص في القضايا الدنيوية حول القضايا الظاهرية، وتسخير العقل لقراءة وتحليل الساحة الحياتية، وإهمال البعد الروحي والمعنوي الذاتي والباطني، الذي يتحول إلى جدلية تبدأ من خلال توجيه الذهن، تنظيم الوقت، وزيع الجهد، وتحديد الانشغال الرئيسي على المستوى الفكري، كل ذلك يجعل من الروح قضية غير ذات أهمية، ما يستبطن غيابها وعدم وجودها من الناحية العملية والحضورية، ويلغي مفاعيلها وتأثيرها في الفكر والعمل، بدءاً من إلغاء مفاعيلها في النظر الفكري الذي يمكن أن يسوق إلى غيابها النسبي المتفاوت في السلوك، وتنامي ذلك الغياب مع تقدم الزمن. خصوصاً إذا كانت تلك العلوم والنصوص هي التي تملي نمط الحياة أو كيفيّات وشروط العمل الاجتماعي وغاياته فتترك آثاراً روحية وسلوكية في الفرد والمجتمع الذي يجري توجيهه وإدارته من خلال تلك النظريات الاختزالية، فهي دين كامل الأوصاف فيه الرؤية الكونية كما فيه التشريع والفقه التفصيلي، كما نرى في العلوم الاقتصادية أو علوم النفس والموارد البشرية على تنوّع فروعها ومجالاتها ونظرياتها.

الإنسان / الله

مضافاً إلى الصراعات السياسية التي عززت التطرف تجاه الكنيسة في أوروبا كان ثمة متغيِّرات اجتماعية ساهمت في ابتعاد الجمهور العامّ عن الدين والارتباط بالمؤسسة الدينية ما سهل تقبّل العامة للفكر والثقافة الاختزالية التي مهّدت للعلوم الإنسانية المادية، ويصف عزمي بشارة جانباً من هذه المتغيِّرات الكبرى حيث «انتشرت كما يبدو في منتصف القرن التاسع عشر حالة من عدم المبالاة الدينية في أوساط العمال والفقراء مع الهجرة من الريف إلى المدينة، ونشوء أحزمة الفقر

[1]- أصول الكافي، المجلد الثاني، كتاب الإيمان والكفر، باب حب الدنيا، ح 15.

[2]- نقل إلي طبيب أعصاب لبناني يعمل في فرنسا احصائية تفيد بأن ستين بالمائة من الراشدين هناك يتناولون المهدئات ونسبة أكبر من ذلك تتناول الأقراص المنومة.

حول المدن وأحياء الطبقة العاملة، ولا سيما في ممارسة الفروض الدينية. ولم تتمكن الكنيسة من متابعة التنقلات والحراكات أو الانتقالات السكانية الكبرى مع نشوء الصناعة»[1]، وعبر نيتشه لاحقاً عن الذروة في اللامبالاة وإقصاء المتعالي المطلق عن الفكر والحياة في مقولته المعروفة «الله قد مات»[2] ليقدم البديل في الإنسان شبه المطلق ونظرية السوبرمان، التي شرعت للتجربة النازية لاحقاً، فكان لهذه الطروحات المتطرفة مكانٌ في العقول والقلوب بعد أن اكتسحت الحياة المادية ومساعي الإنسان للسيطرة على الكون والمجتمع كل البعد الروحي المتعالي، وأنزلت الإنسان المتفوق في منزلة الإله المتحكِّم مستفيداً من سطوة المعرفة، وهذا ما أدخل العالم المادي في حروب راح ضحيتها عشرات الملايين.

النظريات والعلوم الإنسانية المختلفة أُنْتِجَتْ في ظل هذه المناخات والظروف والثقافة العامة التي تمحور همها حول سدّ الفراغ الذي تركته المؤسسة الدينية بعد إقصائها، فنشأ تطرف فكري رداً على التطرف الديني، والمقولات التي أفرزها هذا التطرف كان من أهمّ خصائصها أنها تنظر إلى الإنسان على أنه محور الوجود وبالتالي تنكر فطرة التوجه إلى الله، حيث تمحور اهتمامها حول الإنسان فرداً ومجتمعاً، على اعتبار أنه محور الوجود، وينصب كلّ سياق التفكير والبحث في الاهتمام بالإنسان، وكيفية تحسين ظروف حياته الدنيوية، وبذلك يجري إغفال الفطرة التي تدرك أن اللَّه هو المحور وهو الموجود بذاته، وتعطي للإنسان الفرد استقلالا بحيث يقع على عاتقه تحمل مسؤولية وجوده وتحديد طبيعة هذا الوجود وفهمه، كل بحسب تجربته وما يصل إليه فكره. أما في المنظار الإسلامي فينبغي أن يتمحور اهتمام الإنسان بنفسه فرداً ومجتمعاً ولكن ضمن رؤية واقعية يكون اللَّه هو المحور فيها من حيث الوجود والغاية والتشريع والمعنى الكلي للحياة.

اعتبرت الثقافة العامة الأوروبية في عصر الصراع مع الكنيسة أن اللَّه يقف في مقابل الإنسان، يلغيه ويكتسح أبعاده المختلفة، حيث وُضِعَ الدين في المواجهة المباشرة مع الفرد الأوروبي، وقد كان لهذا الصراع المتطرف أن ينتج شخصيات مثل نيتشه، ويقول باتريك ماسترسون موضحاً هذه النقطة «إنّ الإلحاد في عصرنا، بتعبيره النظري الفلسفي، يتألف بصورة رئيسية من تأكيد استحالة وجود الموجود المحدود والمطلق معاً. يُعتبر أنّ إثبات كون اللَّه موجوداً مطلقاً يستلزمُ بالضرورة تخفيض قيمة الموجود المحدود، وخصوصاً تجريد الانسان من الانسانية»[3]، وفي هذا المناخ الفكري جاءت النظريات والأفكار في العلوم الإنسانية وهي تسعى لتحويل الإنسان إلى إله من

[1]- بشارة، عزمي / الدين والعلمانية في سياق تاريخي / المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات / ج 1 / ص 693.

[2]- Nietzsche، Friedrich / The Gay Science / Cambridge University Press / 2001 / p 108.

[3]- Masterson، Patrick / Atheism and Alienation / Penguin Books / 1973 / p 18.

خلال المعرفة بكل تفاصيل الوجود والسعي للسيطرة عليه واعتبار ذلك ممكناً.

استبدلت بسلطة الكنيسة سلطة عملانية تتوسل الأدوات والقدرة، حيث يقدم النص المعرفي في العلوم الإنسانية مقاربة سلطوية للتحكم بالإنسان الآخر وتوجيهه وتشكيل الظروف والبيئة المحيطة به لخدمة غايات الإنسان المستكبر أو المتحكم أو القائم مقام السلطة في المجتمع الدولي أو المحلي، وتعتبر أن السيطرة أمر نسبي لكنه ممكن، فتشبع الذهن بمنهجية تفكير توجهه نحو العمل لتحقيق تلك السيطرة كهدف بحد ذاتها، وهي بذلك تقدم الخلفية المناسبة لتعميق نظرة استقلال الإنسان ومحوريته في الكون.

الإنسان يحقّ له أن يمارس السلطة ولكن بشكل غير مستقل ولا كغاية بحد ذاتها ولا من خلال القوة بل من خلال الشريعة والرحمة، ولا لغاية تحول الإنسان المقتدر إلى موقع المحورية الكونية والقطبية الوجودية، وهذا ما تشير إليه الآية الثامنة والسبعون من سورة القصص التي توضح حالة انحراف قارون الفرعون الاقتصادي «قال إنما أوتيته على علم عندي» رداً على نصيحة المؤمنين له بابتغاء الدار الآخرة فيما يمتلك من الدنيا، لكنّه اعتبر أنّ القدرة والملكية والسلطة التي يحتازها ناشئة من العلم والمعرفة الذاتية، فأنكر القدرة والقيومية الإلهية.

يشير الوحي الإلهي إلى التدخل في الجزئيات والتصرف في العقول والأفهام في الآية السادسة والسبعين من سورة يوسف «فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه ثم استخرجها من وعاء أخيه كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله» ففي الشؤون التفصيلية ثمة ظهور للقدرة الإلهية كما تُبيِّن الآية، أو في الحديث عن أمِّ موسى في الآية العاشرة من سورة القصص «وأصبح فؤاد أمِّ موسى فارغا إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين» فالربط الإلهي منعها من البوح والكلام، وهناك عدد كبير جداً من الآيات الواضحة والتي تفتح الباب واسعاً للحديث في هذا الموضوع.

عالج العلماء الإسلاميون هذه القضية من زوايا متعددة فلسفية أو كلامية أو أخلاقية، وقد أشاروا في المستوى السلوكي إلى مراتب الاتصال الإنساني بالمطلق تحت عناوين مختلفة منها مفهوم التوكل والاعتماد على القدرة الإلهية، الذي يرتقي من مستوى الاعتقاد العقلي إلى اليقين القلبي، واللافت هنا أن الإنسان المسلم المتدين قد يقع في إشكالية الإنفصال أو الانعزال عن القدرة الإلهية، وغاية ما نرمي إليه هنا هو الإشارة إلى إمكانيات التأثير السلبي الكامنة في تراث الفكر الاختزالي، الذي قد يمنع الفرد من الخروج من هذه الشبهة والعودة إلى النظرة الواقعية.

البقاء / الفناء

يطرح ماسترسون السؤال التالي: ما الذي يسلخ الإنسان من ذاته، هل هو الاعتراف بوجود اللَّه في التاريخ وفي وعي الإنسان، أو طمسه من التاريخ وقمعه في الوعي؟ وقد أجابت السرديات الأنسنية بالتمسك بالاحتمال الأول، فالمشكلة دوماً تكمن في الإثنينية والقطيعة بين اللَّه والإنسان، فيما يقدم لنا الوحي صورة عن الوشيجة واللحمة التي تشكل هذه العلاقة بين اللَّه وروح الإنسان التي هي نفخة منه سبحانه وتعالى، وتحدث العرفاء السالكون والعباد الزهاد عن فناء الإنسان في اللَّه ورجعته إليه، إلى أصله ومنشئه كمقام رفيع يناله الإنسان، وتتحقق بذلك الطمأنينة الوجودية بعد انكشاف الحجب المادية والتعلقات الدنيوية.

النظرة الاختزالية قاربت هذه الثنائية من ثلاث زوايا، الأولى هي البقاء الدنيوي المؤقت، والأخرى محدودية حياة الإنسان، وأخيراً البقاء للإنسان في مقابل الغياب للمطلق، ويقارب هذه النظرة الكاتب ستيفن لوبير في مقدمة كتابه عن فلسفة الموت، مخاطباً القارئ بشكل مباشر وملقياً بين يديه أزمته الوجودية الفردية: «افترض أنك في لحظة ما ستتوقف عن الوجود نهائياً، سيكون فارغاً من المعنى بالنسبة لك، أنت الآني الذي يقرأ هذه الكلمات، القيام بتحضير خطط لمستقبلك.. عندما تنظر عادةً إلى حياتك القادمة، تتخيل نفسك حاملاً للخطط التي تملكها للمستقبل.. هذا ما يدفعك إلى التحرك المباشر، لاقتطاع قسم من يومك المزدحم للقيام بأعمال تجعل الأمور أفضل بالنسبة إليك في المستقبل.. الانعدام والتوقف عن كونك موجوداً سيأخذ كلّ هذا التخطيط والجهد إلى النهاية، لن يكون ثمة شيء في الحياة للتطلع نحوه»[1]، يحكي الكاتب هنا وضع المتلقي الغربي المشبّع بالثقافة المادية، ويحاول إيقاظه للتفكير فيما أوصلته إليه الاتجاهات الانفعالية المتطرفة في التعامل مع النص الديني.

دفعت مصادر ومراجع الدين الاختزالي بكل قوة نحو الاهتمام بالشؤون الحياتية الآنية للفرد وأغفلت كلياً مستقبله الوجودي، وارتكزت على التشبث بالوجود الآني المباشر، ما أحدث خللاً في توازن النظرة إلى الزمن. في الزاوية الأولى كانت هذه الطروحات والآراء تنظر إلى الإنسان بشكل غير مباشر على أنه باقٍ وبشكل موهوم عبر إعطاء الأولوية للزمن المتاح في الحياة فوق الأرض، وتوضح الآية الثالثة من سورة الهمزة هذا الانحراف الموهوم بشكل مقتضب «يَحْسَبُ أَنَّ مالَهُ أَخْلَدَهْ» وكذلك الآية الرابعة والثلاثون من سورة الأنبياء «وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن متّ فهم الخالدون» في استنكار لتوهم البقاء الذي يقع فيه كثير من أتباع الثقافة المادية، وتشير الآية العشرون من سورة الأعراف إلى أنّ من أول وسوسات الشيطان لآدم وزوجه كانت قضية الخلد والبقاء لما لها من قيمة

[1]- Luper، Steven / The Philosophy of Death / Cambridge University Press / 2009 / p 13.

في النفس البشرية «قال ما نهاكما ربُّكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين».

وبالنسبة لنا نحن المؤمنين فإنّ الحياة الحقيقية تبدأ بعد الموت والفناء عن هذه الدنيا، سواءٌ بموت الجسد أو موت النفس وحياة القلب، كما تشير الآية الرابعة والسّتون من سورة العنكبوت «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» فإن تركيز المعارف المادية في القضايا الإنسانية في المساحة الحياتية المعيشية بشكل حصري، يذهب بفكرنا إلى الابتعاد عن الالتفات إلى حقيقة الحياة ويمكن أن يدفعنا هذا التركيز اللامتوازن إلى التصرف في أساس «كأنك تعيش أبداً» دون السؤال عن الآخرة وإهمال العمل على أساس «أنك تموت غداً»، والمشكلة هنا لا تتعلق بالاهتمام بالقضايا الحياتية بقدر ما تتعلق بالثقافة التي تُوجّه الفكر ومعايير التحليل واتخاذ القرار والتدريب البعيد المدى على هذا الأساس، بحيث يصبح الاتجاه الفكري والعادات الذهنية ومحتويات الذاكرة كلّها موجهة نحو الحياة الدنيوية وكأنها حياة أبدية ينبغي الاهتمام بها بحدّ ذاتها وبشكل حصريّ أو بشكل يغلب سائر الاهتمامات.

من زاوية أخرى وقع العقل الاختزالي في معضلة لم يعرف الطريق إلى حلّها، وقد أشار إليها ستيفن لوبر، فمنتجات هذا العقل التي تنظر إلى فناء الإنسان بشكل غير مباشر على أنه نهايته قد أخذت الإنسان المتأثر بها إلى متاهة لا مخرج منها، ودفعته إلى النظرة العبثية والفوضى في بعض الأحيان، أو العمل لاحتياز كل ما أمكنه في هذه الفرصة الزمنية المتاحة التي هي عمره المتوقع في أحيان أخرى، كما تعرض الآية الرابعة والعشرون من سورة الجاثية «وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنّون».

فمن القضايا المشهورة في نقد الفكر الماديّ هو عجزه عن الإجابة عن سؤال ما بعد الموت، وبذلك يناقض الفطرة التي تطلب البقاء الأبدي، ويجعل نطاق التفكير والطموح والآمال محصورة في نطاق زمني محدود، ما يجعل الذهن يتوجّه نحو تحصيل الغايات والمطامح في هذا النطاق مهما كان الثمن، وذلك يؤثر تأثيراً بالغاً في المنظومة التربوية أيضاً.

في المستوى الثالث وانطلاقاً من التشبّث بالحياة الآنية والتمسك بالذاتيات المادية المباشرة والأنانية الفردانية التي تشكل محور الثقافة الغربية، فإنّ هذه الطروحات الأنسنية تسعى إلى بقاء الإنسان في حين أنّ غايته الفناء في الله. يمكن لنا أن نتناول ثنائية البقاء والفناء من خلال هذا البعد كذلك من خلال البعد الذي يتصل بالمسار العبادي المفضي إلى سرِّ التكوين وأصل الحب في الوجود كما تفيد الآية الثانية والسبعون بعد المائة من سورة الأعراف «ألست بربكم قالوا بلى شهدنا»، أو الآية السادسة والخمسين بعد المائة من سورة البقرة «الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا

لله وإنّا إليه راجعون». أما المعرفة المادية بالإنسان فتهدف إلى تنمية قدراته والحفاظ على وجوده في هذه الفرصة الزمنية الضيقة لغاية الاستفادة منها بأقصى قدر ممكن، وبذلك ينمو الاهتمام بالذات والذاتية ويصبح محور التوجه والتفكير هي الأنا، وبذلك ينقطع طريق الرجوع إلى الله، والارتباط والفناء في وجوده الحقيقي، ومعرفة أن الوجود الإنساني محض تعلق.

الفكر الإسلامي يُقدِّم أطروحة شاملة حول البقاء والفناء في المراتب المتفاوتة في النظر، وهو يجيب عن الأسئلة التي تُحيِّر البشرية مستنداً إلى الإخبار الغيبي والكشف المحمديّ، لكنّ المستوى الرفيع الذي نظر منه العارفون إلى هذه الثنائية ظلّ محدود التداول في المؤسسة العلمية الدينية، مع استثناء التيارات الصوفية والعرفانية التي شرّعت الباب على مصراعيه أمام التفسير الرمزي والسير المعرفيّ الشهوديّ.

المادة / المجرد

شعار الاتجاه الفكري المعادي للكنيسة كان المادية، مقابل المجرد والغيبيّ والملكوتيّ الذي نظر إليه في الإطار الاجتماعي السياسي الغربي على أنه سبب الأزمة السياسية والحروب، فرُفع شعار نقيض، على أمل أن يكون هذا النقض والتناقض سبباً للخروج من الاحتراب الأوروبي، الذي أطلّ من النافذة مجدداً في حربين عالميتين لم يرَ التاريخ لهما نظيراً، حربين قامتا بثقافة مادية بحتة.

الموقف الإسلامي في هذا المجال معروف وأشار السيد الطباطبائي في هذا السياق إلى طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية في تفسيره المعروف بالميزان حيث يقول: قوله تعالى: «و اللَّه غالب على أمره» يوسف - 21. وكذا الآية الثانية التي أوردها أعني قوله تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها» «إلخ»، مسوقة لبيان بقاء الحقّ وزهوق الباطل سواء كان على نحو التنازع كما في الحق والباطل الذين هما معا من سنخ الماديات والبقاء بينهما بنحو التنازع، أو لم يكن على نحو التنازع والمضادة كما في الحقّ والباطل الذين هما بين الماديات والمعنويات فإن المعنى، ونعني به الموجود المجرد عن المادة، مقدم على المادة غير مغلوب في حال أصلا، فالتقدم والبقاء للمعنى على الصورة من غير تنازع، وكما في الحقّ والباطل اللذين هما معا من سنخ المعنويات والمجردات، وقد قال تعالى: «و عنت الوجوه للحيّ القيوم» طه - 111، وقال تعالى: «له ما في السموات والأرض كلٌّ له قانتون» البقرة - 116، وقال تعالى: «وأنّ إلى ربِّك المُنتهى» النجم - 42، فهو تعالى، غالب على كلّ شيء، وهو الواحد القهّار»[1].

وقد ناقش الشهيد مطهري في كتابه «الدوافع نحو المادية» الصلة بين الاتجاه المادي والتطوّر

[1]- الطباطبائي، محمد حسين / تفسير الميزان / الجزء 2 / ص 174.

العلميّ، واعتبر أنَّ الاتجاه الماديّ موجود تاريخياً لدى العلماء وغير العلماء على حدّ سواء، ولا علاقة للتطوّر العلمي بنشأته، وإن كان هذا الأخير عنصراً مؤثراً في تعميم الثقافة المادية، فإنّ الارتباط الشرطي بينهما لا دليل عليه. ويلفت ماسترسون إلى أن الصدام بين بعض مفردات النصّ الدينيّ المسيحيّ وبين بعض النظريات العلمية، قد أفضى إلى القطيعة مع العالم المجرد برمته وأقصاه بشكل نهائي، واعتبر البعض هذا الإنجاز على حساب النصّ الكنسيّ ذريعة لصرف النظر عن كلّ ما هو غير ماديّ، ونورد كلام ماسترسون هنا لأهميته كشهادة لباحث غربي على هذه التحولات التاريخية «من المعترف به من خلال إلقاء نظرة دقيقة أنّه من غير الممكن إظهار كون أيٍّ من الأوتاد العظام للمفهوم الكوني الجديد كنظرية مركزية الشمس أو قانون القصور الذاتي أو قانون الجاذبية- وكأنها غير متوافقة من حيث المبدأ مع إثبات وجود الله. بالرغم من ذلك، فإنّ الأفكار التي قامت هذه النظريات بإبدالها كانت مرتبطة بشكل وثيق بإثبات وجود اللَّه وبمجموعة من المواضيع الإلهية المتنوعة، فبدا لعديد من الناس أن سقوط هذه الأفكار يتّجه إلى تقويض إثبات وجود اللَّه بدلاً من أن تسهّل هذه النظريات إحداث فهم أكثر أصالةً ونقاءً عن الطبيعة الإلهية. على نحو أدقّ، فإنّ المنهجية الإلحادية للنظرة العلمية المعاصرة قد أقصت ببساطةٍ السؤال حول وجود اللَّه ولكنّها قد أحدثت أيضاً إطاراً ذهنياً يميل نحو تعميم اللامبالاة المنهجية تجاه ما هو إلهيّ وتحويله إلى النزعة الإنسانية العلمية المطلقة»[1]. نحن وفي اطار الرؤية المعيارية التي نركن إليها في هذه الوريقات لا نريد الانجرار نحو جدل كلامي مع الفلسفة المادية، فقد قامت استدلالات علمية وفلسفية إسلامية كثيرة بنقض الأصول المعرفية والكلامية لتلك الفلسفة، ونحن لسنا بصدد إثبات انحرافها ووهنها، وإنما نريد التركيز في تسرب تلك الفلسفة في اللغة غير المباشرة للعلوم الإنسانية المختلفة، ويمكن لمن يود الإطلاع بشكل تفصيلي العودة إلى الكتابات المختصّة في هذا الجانب، وإشارة ماسترسون هنا تفيد في توكيد حقيقة أن «العلم»، في التداول الغربي الأنواري، كان يمُثّل تياراً فكريّاً تشكّل في حمأة الصراع، اندفع نحو تشكيل رؤية مسبقة وشمولية تجاه الدين.

للوقوع على الموقف الغربي المباشر، نعود إلى موسوعة روتلدج للفلسفة التي عرفت المادية كاتجاه فلسفيّ بالآتي:«مجموعة من النظريات المترابطة التي تعتبر أنّ كلّ العناصر والحركات تتألف من المادة، القوى المادية أو العمليات الفيزيائية. كلّ الأحداث والحقائق قابلة للتفسير، مباشرةً أو بشكل مبدئي، من خلال مفاهيم الجسد، الأشياء المادية أو التحولات والحراكات الدينامية المادية»[2]، وبالمقابل وفي تعريف القضايا المجردة يقول بوب هايل «السؤال الفلسفي

[1]- Masterson، Patrick / p 20.

[2]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Materialism.

المركزي حول القضايا المجردة هو: هل ثمة قضايا مجردة؟»[1] ويعرض للآراء المختلفة في هذا المجال، وفي المجال الإنساني اعتبر الطبيب والفيلسوف جوليان دولامتري[2] في كتابه «الإنسان الآلة» الصادر عام 1748 الوجود الإنساني جسماً ميكانيكياً يتحرك بقدرة ذاتية وفسر الحركة الفكرية على أسس عصبية مادية.

تحركت الأبحاث في العلوم الإنسانية الغربية إذن على خلفية مادية، وحاولت الالتفاف على وجود العقل واللغة في بعض الأحيان ولم تنجح في الوصول إلى تفسيرات مقنعة، لكنها انضوت تحت شعار انكار المجردات، ونحن إذ نستعين بها في تكوين المعرفة عن الوجود الإنساني، سنلاحظ أنها بطبيعة الحال تصرف الاهتمام عن القضايا المجردة العقلية والروحية وبالتالي تضعف قدرة الإنسان على إدراكها والإيمان بها، فانشغال الفكر بالواقع الحياتي والمعيشي يستتبع إشباع المخيلة بالصور المادية، وتأطير الفضاء الفكري بحدود تعزله عن الاهتمام بالأبعاد المتنوعة للموجود الإنساني، كما تخلق نمطية اشتغال الجانب المجرد من الإنسان أي العقل ومن ثم القلب بالجانب المادي المعيش منه، فيصبح المجرد مسخراً للمادي، على النقيض تماماً من الخطاب والتوجيه القرآني الذي أراد أن تكون الأولوية للحياة الأخروية بقيمة قصوى للبعد الروحي والمعنوي وقيمة دنيا للبعد المعيشي كما تشير آيات كثيرة ومنها الآية الثانية والثلاثون بعد المائة من سورة طه «لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى».

انسداد باب المعنويات الروحانية العميقة والأصلية أمام المفكر أو المثقف أو الباحث الغربي ذي النزعة المادية الشمولية، دفعه بقوة نحو إيجاد البديل، فكان الطريق إلى معرفة الذات هو العلوم الظاهرية، فغرق فيها كبديل لطريق التكامل المعنوي، وأصبحت هي خشبة الخلاص من التيه المعرفي، ولذلك نحن نتعرض لإغراء أن تتحول هذه المعارف التي تقدم بديلاً معنوياً عن المعرفة الحقيقية بالإنسان فرداً ومجتمعاً إلى بديل يطغى على طريق التكامل الروحاني والسير الأخلاقي العبادي من خلال المعرفة المباشرة الظاهرية، ويغذي العقل مقابل تغذية القلب والروح، ويحصل من ذلك تغليب للمجرد العقلي على المجرد الروحي، فيحصل شعور وهمي بالاكتفاء لناحية الحاجات المعنوية المجردة، كما يعبر ميجيل فارياس في بحث له بعنوان (سيكولوجيا الإلحاد):«يمكن للعلم أن يقوم بدور العكاز السيكولوجي لأنه يقدم قيمة ميتافيزقية مضافة»[3] ويتأتى من ذلك إهمال البحث في الجانب الروحي والفطري الحقيقي للتجرد، لذلك نلاحظ

[1]- **Routledge Encyclopedia of Philosophy / Abstratct objects.**

[2]- **Julien de la Mettrie / L'Homme Machine.**

[3]- **Farias، Miguel / The Psychology of Atheism / In:** Oxford Handbook of Atheism **/ 2016 / p 396.**

الانكباب الكبير على الإنتاج الفكري والتلقي المعرفي للذين فتح باب المعارف العقلية، وقد نقع في هذه الثغرة نتيجة الاستغراق في التلقي وكذلك بسبب البيئة الأكاديمية التي تجعل التداول الفكري محصوراً في النطاق الظاهراتي قسراً.

الظواهر / التجليات

البحث عن بديل للنص الديني وما قدمه من إجابات عن الإنسان ووجوده وغاية حياته قاد إلى اللجوء للمنهج المتبع في استقصاء المعرفة بشؤون الطبيعة والمادة، فبحسب المنظِّر الاختزالي أوغست كونت «كان ينبغي لعلم الاجتماع أن يطبق المنهجيات العلمية الصارمة نفسها في دراسة المجتمع، كما هي الحال في الأساليب التي تنهجها الفيزياء والكيمياء في دراسة العالم الطبيعي»[1] وكذلك تبعه الآخر اميل دركهايم الذي شارك كونت الرأي «بأن علينا دراسة الحياة الاجتماعية بروح موضوعية مثلما يفعل العلماء عند دراستهم للعالم الطبيعي، وكان المبدأ الأول الذي وضعه لعلم الاجتماع: فلندرس الحقائق والوقائع الاجتماعية باعتبارها أشياء»[2].

جرى تشييء الإنسان في النهاية لمحاولة فهمه، وهذا ما ينعكس في النصوص التي تتبنى هذا الاتجاه الذي حدَّ الإنسان في مرتبته الوجودية الدنيا كشيء من الأشياء، مقطوعاً عن أصله ومنشأ وجوده واستمراريته، وحينما نستفيد من هذه النصوص في سياق تعليمي يفرض علينا تبني الأفكار والمقاربات الواردة فيها من خلال استخدامها في الفهم والتحليل والعمل فإن ذلك يؤثر في إدراكنا لأنفسنا وللآخرين، وتغيب عنا حقيقة وجودنا، فهي تفصل الظواهر الإنسانية عن الرؤية التوحيدية للكون وحقائق الوجود، فلا شك في أن انغماس البحث في الظاهرة الإنسانية في بعدها الظاهري، وإهمال الحقيقة التوحيدية التي تدل على أن «لا مؤثر في الوجود إلا الله»، مؤسسةً على مقولة «لا جبر ولا تفويض»، فتنظر إلى «البلاء» على أنه مشكلة، وإلى «النعمة» على أنها «ربح»، وبذلك تعزل عاملاً رئيسياً ومتغيِّراً مركزياً في عملية التحليل هو القرار الإلهي. هذا الانشغال ضمن هذه الحدود المادية يخلق إطاراً محدداً للنشاط الفكري، إطاراً يمنعه من الالتفات إلى هذا العامل والمتغير الرئيسي ودوره في الظواهر والمتغيرات، وتجعل العقل ينظر إلى الكون على أنه ساحة مستقلة ومنفصلة عن الوجود الإلهي.

وكذلك ومن ناحية أخرى فإن هذه الكراريس لا تعتبر أن الظواهر الإنسانية تتأثر بالإذن الإلهي والإرادة والتأثير الإلهيين، فهي تعاني انحيازاً إلى جانب التفويض المطلق للإنسان، وكفّ يد التأثير

[1]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 62.
[2]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 63.

الإلهي عن الفرد والمجتمع والحياة، وإغفال وجود القدرة الواعية والهادية والمرشدة التي تؤثر في قرارات الأفراد والمجتمعات ومصائرهم ومساراتهم، هذا التطرف الأعمى يخلق نطاقاً فكرياً وشاكلة معنوية تشرنق العقل والقلب، حيث ينعكس التصور النظري للظاهرة الإنسانية على التصور القلبي للذات، وتصبح النظرة للحياة الإنسانية نظرة سطحية ومادية، وتصبح حدود الفضاء الفكري محروسة حراسة مشددة تجاه إدراك ووعي الإرادة والتأثير الإلهيين.

أكد الوحي المقدس وجود بعد خفي في الظواهر التي تحصل في المجتمع الإنساني فلا يبقى المرء في عزلته الفردانية وفق هذه النظرة، كما توضح الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال «**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**»، وكذلك الآية الواحدة والخمسين بعد المائتين من سورة البقرة «**وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**» وآيات كثيرة يزخر بها القرآن الكريم أكدت ضرورة الالتفات إلى البعد الغيبي للظواهر الاجتماعية، فما محل هذه الإشارات القرآنية من فكرنا المعاصر، فقد جرى إغفالها بشكل كبير على ما يبدو.

الكثرة / الوحدة

واحدية وأحدية الخالق وكثرة المخلوقات وتعدديتها قضية محورية في السير التكاملي للإنسان في طريق رجعته إلى أصله الروحي، فالحياة الواقعية المباشرة ودار الدنيا تشغله بكثرة حاجاتها وشؤونها وموضوعاتها وتقلّباتها، فيما يمرّ طريق العودة إلى المبدأ بين تلك الكثرات والانشغالات وينسلّ منها برغم وجوده بينها، لكنّ محورية التكامل المتعالي كهمّ مركزيّ لحياة المؤمن يسمح له بأن يضع كلّ انشغال وكلّ هَمّ في سياق واحد أوحد، كما يقول أمير المؤمنين «قد تخلّى عن الهموم إلا همّاً واحداً انفرد به»[1]، فيقصي ما يشغله عن هدفه الذي خلق لأجله ويقدم ما يخدم ذاك الهدف المقدس، الفرد والمجتمع يعبران الطريق من الاستغراق في الموجودات ومتطلباتها إلى التوازن والهدفية في رؤية كلية منسجمة، يكون فيها لكل طبقات المجتمع طريق تكامل وتقدم معرفي وروحاني متعال.

قدم الفلاسفة الإلهيون والعرفاء الروحانيون توضيحاً لكيفية تساكن الأحدية الإلهية مع كثرة الممكنات، من خلال مراتب الوجود الواحد، فالشمس تبعث النور على مراتب بحسب القرب والبعد، والمخلوقات تتفاوت في مرتبتها وبعدها ابتداءً من الرسول الأعظم صلوات اللّه عليه وآله

[1]- نهج البلاغة / الخطبة 87.

الأطهار وصولاً إلى الماديات الصمّاء البكماء، ولا شكّ بأنّ هذا المبحث العميق واللطيف مرجعه إلى الآيات والروايات عن أهل بيت العصمة سلام اللّه عليهم كما أشار الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي في كتابه الأسفار الأربعة «الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته أخبر بلسانهم أنّه بهويته مع كلّ شيء لا بمداخلة ومزاولة[1] وبحقيقته غير كلّ شيء لا بمزايلة وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها بإزالة تعيناتها وأسمائها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال (لمن الملك اليوم للّه الواحد القهّار) و(كلُّ شيءٍ هالك إلا وجهه)»[2].

المدرسة المادية انصرفت كما أسلفنا إلى الانشغال بالدنيا وعالم الكثرة إلى حد فاق عدد الاختصاصات العلمية الآلاف الثمانية، دون أن يكون ثمة رابط يجمعها في رؤية كلية، وفي كلّ اختصاص تكثر النظريات والآراء والمقاربات وزوايا النظر، وناقش الباحث الفرنسي المعاصر باساراب نيكولسكو هذه القضية بعمق، ناقداً الفكرة التي تقول بعدم وجود ضرورة لأيّ معيار كليّ يحكم حركة التعرُّف والبحث، معتبراً ذلك من نتاج تراجع المعنويات في الزمن الحالي، «الروحانية كلمة فقدت قيمتها كلياً اليوم.. في فعل التواصل بيننا وبين الكون. ثمة فقر روحي هائل اليوم على كوكبنا، يعبر عن نفسه من خلال الخوف، العنف، الكراهية والدوغمائية.. بالنسبة للنسبيين الراديكاليين، بعد موت الله، وموت الإنسان، وانتهاء الأيديولوجيات، ونهاية التاريخ (وربما، في الغد، موت العلم ونهاية الدين)، لم يعد ممكناً التوصل إلى رؤية كلية»[3]، وجرى حصر الحياة في زاوية مادية ضيقة ووحيدة في زمن الحداثة وما بعدها فبرأيه أن «الإنسان الاقتصادي هو وليد الحداثة، يؤمن حصراً بما يراه، يشاهده، ويقيسه. ومجاله الطبيعي هو الدنيوي، لغته تنتمي إلى مرتبة وحيدة من مراتب الواقع، يمكن الوصول إليها من خلال العقل التحليلي، العلوم الرقيقة والكثيفة، والتكنولوجيا والنظريات والأيديولوجيات والرياضيات والمعلوماتية»[4]، وفي طرحه للعلاج يقترب من لغة الفلسفة الإسلامية التي تضع الكثرة في ظل الوحدة، ولو من منظار منهجي ينسجم مع مقاربته «قناعتي العميقة هي أنّ تشكيلنا للعبر مناهجية هو ذو طابع توحيدي (بمعنى توحيد مختلف المقاربات العبر مناهجية)، وهو متنوع كذلك في الوقت عينه: تنطوي مقولة الوحدة

[1]- نهج البلاغة / الخطبة الأولى.
[2]- الشيرازي، صدر الدين / الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / الجزء الأول / ص 261.
[3]- باساراب، نيكولسكو / العبر مناهجية كإطار منهجي لتجاوز جدال الدين والعلم / مجلة المحجة / العدد 23 / صيف 2011 / ص 169.
[4]- باساراب، نيكولسكو / ص 171.

في التنوع والتنوع من خلال الوحدة في مفهوم العبر مناهجية»[1].

يشكل هذا التوجه لدى كاتب ومفكر فرنسي معاصر، انتقل من علم الفيزياء إلى الهم الفلسفي مؤخراً، جزءاً من انتفاضة فكرية محدودة النطاق تسعى للعثور على مخرج من الأزمة المادية، غير أنها لا تزال في إطار السؤال مع قليل من الإجابات، لكنّ أهمّ ما في هذا الحراك وعي المشكلة الاختزالية القائمة اليوم.

هذه المعارف والطروحات تغرق الإنسان في عالم الكثرة والتغيُّر وتضعف إمكانيات العقل والتصور على رؤية الوحدة، فحين يغرق العقل في التفاصيل والجزئيات يبتعد بالتدرّج عن الاهتمام بالنظرة الكلية المتعالية المسيطرة على كل التفاصيل والجزئيات، كما يصبح أسير اللحظات الزمنية المتغيرة ويصبح الزمان أحد حدود النطاق الفكري المادي، ويصعب مع تنامي الاهتمام بالأمور الدنيوية والحياتية وتشكل منهجية التفكير الملازمة لحركة الذهن الانتقال من عالم الكثرة المتغيرة إلى عالم الوحدة الثابتة والالتفات إلى حضور المحرِّك غير المتحرك وتغيب الرؤية الشاملة لمصلحة التفصيل، ونقع في حالة من الاختزال المتطرف في النظرة إلى مرتبة واحدة من مراتب الوجود ويقع الإهمال تجاه المرتبة العليا ويصبح إدراك المطلق غير المقيد أمراً متناقضاً مع مساحة الانشغال الفكري الأوسع في المجال المقيد والمتشابك والمعقد.

النفس / الفطرة

الإنسان الذي علم الملائكة الأسماء الإلهية والذي لديه القابلية لنيل مرتبة الخلافة الإلهية والتخلق بالأخلاق الربانية جرى إنكاره وتحييده، وتحويله إلى موضوع للبحث والإختبار لأجل السيطرة عليه وتوجيهه بحسب مصالح المؤسسة المادية، وكل ذلك تحت شعار الموضوعية التي «عندما تتموضع كمعيار أحادي للحقيقة، سيكون لها نتيجة حتمية واحدة: تحويل الذات إلى موضوع. موت الذات هو الثمن الذي ندفعه في موضوعية المعرفة. حيث أصبح الوجود الإنساني موضوعاً للاستغلال من قبل الإنسان الآخر، موضوعاً للاختبار من قبل الأيديولوجيات التي تدعي العلمية، موضوعاً للدراسات العلمية التي تتولى تشريحة، وإعادة تشكيله والسيطرة عليه. الإنسان، الإله أصبح الإنسان، الموضوع، والنتيجة الوحيدة لهذا المسار هي التدمير الذاتي. المجزرتان العالميتان في القرن العشرين هما انعكاس لمسار التدمير الذاتي»[2].

المنهج الأداتي هذا يعمل في الوقت نفسه كوسيلة لمعرفة الذات والآخر وتشكيل الحياة الفردية

---

[1]- باساراب، نيكولسكو / ص 152.

[2]- باساراب، نيكولسكو / ص 148.

والجماعية لمن يتبنى مقولاته وأدواته، على أن يختار الفرد ما يلائمه من آراء مطروحة في حقل العلوم النفسية ويبني حياته المعنوية والسلوكية عليه، أما الفرد العادي فله إلى تشكيل معرفته بذاته طرق عملانية ثلاث: انطباعه عن ذاته، نظرة المجتمع إليه، الأحلام والمطامح الفردية[1].

ناقش علماء النفس الماديين منذ انطلاقة هذا الفرع العلمي في القرن التاسع عشر قضية أساسية هي تجرد النفس الإنسانية[2]، واعتبر جمع كبير من الباحثين الإختزاليين أن النفس والجسد واحد وليس ثمة تجرد للروح، فهي تموت بموت الجسد، فالمساحة المعنوية التي يقوم عليها حراك الإنسان نحو العالم الحقيقي جرى إلغاؤها إلى حد كبير والنقاش في أصل وجودها لا يزال قائماً، ناهيك عن إمكانية التشخيص والتوجيه لكيفية التعامل معها بما يتناسب وحقيقتها وغايتها.

بالمقابل كان للوحي الإلهي الوضوح والحسم في هذا المبحث كما تعبر الآية الثلاثون من سورة الروم «فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» ويشير الشهيد مطهري في كتاب الفطرة إلى أن «التعاليم الإسلامية مبنية على القبول بمجموعة من الأمور الفطرية، وهي جميع تلك الأمور التي نعتبرها ما وراء الحيوانية ونعدها قيماً إنسانية. ترى المعارف الإسلامية أن لهذه القيم الإنسانية أصولاً في تكوين الإنسان، ولسوف نبين كيف أن الأصالة الإنسانية والمشاعر الإنسانية ترتبط بما فطر عليه الإنسان. إنه لقول فارغ ألا نعترف بوجود فطرة في الإنسان، أي أن ننكر وجود جذور لهذه القيم في الإنسان»[3]، لكن المقاربة المادية التشييئية للإنسان تركت الباب مفتوحاً، تحت مقولة الحرية، لكي يبتدع الفرد والمجتمع ما يتيسر من المقاربات وأنماط الحياة وصولاً إلى تبديل خلق اللَّه والمثلية الجنسية، فقد نسي الإنسان الغارق في المادية الإختزالية نفسه كما يعبر القرآن الكريم في الآية التاسعة عشرة من سورة الحشر «ولا تكونوا كالذين نسوا اللَّه فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون»، وباعتبار أن الآراء والابتداعات التي طرحت تحت مظلة العلوم الإنسانية كانت تجهل وجود الفطرة وبالتالي تفتقد لوجود أي شيء ثابت في النفس البشرية. فأصبح تعدد الآراء والنظريات سبباً لتغرب الإنسان عن ذاته وعن الآخر وتم تفكيك العائلة وقبل ذلك تفكيك الفرد نفسه.

لم تصل المقاربة الظاهراتية للإنسان إلى إدراك حقيقة الوجود الإنساني والحاجة الأصلية التي تتفرع منها سائر الحاجات والغايات، والتي بتحقيقها تحل المشكلات المتعلقة بالحاجات

[1]- Encyclopedia of Psychology / Gale Group / 2001 / p 566.

[2]- للإطلاع على وجهات النظر الإسلامية في هذا الموضوع راجع: الشيرازي، صدر الدين / الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة.

[3]- مطهري، مرتضى / الفطرة / مؤسسة البعثة / ص 26. وللمزيد: اليزدي، محمد تقي مصباح / معرفة النفس لبنائها من جديد. وكذلك: مطهري، مرتضى / الإنسان الكامل / مؤسسة البعثة.

الأخرى، وتنوعت النظريات التي تفسر النفس الإنسانية وتعرف أبعادها وجوانبها، ولم تعثر على تعريف ذات الوجود النفساني، وبالتالي أصبحت هذه النظريات المتنوعة والمختلفة فيما بينها تصويراً لحالات النفس ومتغيراتها وأعراضها دون أن تمسَّ الجوهر الحقيقي. ارتكزت على هذه النظريات رؤى تتعلق بالحياة الإنسانية ككل وكيفية تحقيق غاية الوجود الإنساني، ومن جهة أخرى ارتكزت عليها أدوات السيطرة والتأثير في الإنسان فرداً ومجتمعاً، وكذلك المناهج المتعلقة بحل مشكلات النفس الإنسانية المرضية والحياتية فأعطت علاجاً لمريض غير معروف الجوهر والهوية.

من ناحية أخرى فإنّ المقاربات المتكثرة والظاهراتية تنكر وجود الفطرة وبالتالي تجهل طبيعة الإنسان (غايته، صفات الكمال لحقيقي..) فغدا الإنسان المجهول الجوهر هو ضحية عالِم النفس وموضوع للتحليل والمقاربات المتفاوتة الدقة والاكتمال، والمرتكزة على غموض في تعريف الذات الإنسانية، والتي ولدت مفاهيم ونماذج تحليل للموجود البشري تنطوي على أوهام وانطباعات اكتسبت الثقة من خلال استقرائها للشرائح الاجتماعية التي تعاني أزمة روحية وتجهل حقيقة ذاتها ويضعف التأثير الروحاني في سلوكياتها الظاهرية وتركيبها العقلي والنفسي.

ونحن بطبيعة الحال عندما نعتمد على تلك الآراء التي أنتجت في تلك البيئة الثقافية والسلوكية فإننا نشكل وعينا بذواتنا على شاكلة تلك النفوس التائهة في ظلام عالم المادية والمنقطعة عن عالم المعنى، وما يعتبر ألكسيس كارل في كتابه الإنسان ذلك المجهول، الذي يشير عنوانه إلى عمق الإشكالية التي وقع فيها الفكر المادي، فإن «جهلنا بأنفسنا يعود إلى المنحى الوجودي الذي كان عليه أسلافنا، وإلى تعقيد الكائن الإنساني، وإلى بنية عقولنا»[1]، فليس ثمة مصدر وحياني يضيء المناطق الخفية من هذا الكائن الذي نزل إلى الدنيا فاقداً للتوجيه الذاتي الروحاني الذي يملكه الملائكة أو المادي الذي للحيوانات ليستطيع الاختيار بنفسه بين طريق الهدى وسبيل الضلال[2].

البيئة / الإبتلاء

وقع المحاربون للكنيسة باسم العلم في مشكلة أساسية وهي الفراغ المعنوي والروحي الذي نشأ بفعل تغييب الإيمان الديني عن الحياة وقد أشار باحثون عديدون إلى مدى عمق هذه الأزمة التي نشبت في مرحلة التحول، ومنهم كافين هايمان في بحثه عن الإلحاد المعاصر[3] حيث استعرض الأزمات النفسية التي سببها انهيار المعتقدات التي كانت تسير حياة الفرد والمجتمع، وكذلك الكاتبة جينفير هاكت في كتابها (نهاية الروح) الذي يتناول تلك الحقبة في درس للآثار التي تركها

[1]- Carrel، Alexis / Man، The Unknown / Wilco Books / 1959 / p 14.

[2]- للمزيد: الريشهري، محمدي / فلسفة الوحي والنبوة / دار الحديث.

[3]- Hyman، Gavin/ Atheism in Modern History/ in: The Cambridge Companion to Atheism/ 2007/ P 27.

التحول التاريخي نحو إنكار الدين والإيمان، فـ «في زمن الجمهورية الفرنسية الثالثة التي أُسِّست عام 1871، استخدمت مجموعة من الملحدين ذوي الاتجاه اليساري الإنتربولوجيا للمجادلة ضد الدين، ولغاية أكثر أهمية ولفتاً، استخدام شعائر هذا العلم الحديث للتعامل مع الضغوط النفسية والعزلة التي تزامنت مع فقدان اللّه والمجتمع الكنسي»[1]، ونلفت النظر إلى أن استخدام الكاتبة لمفردة شعائر يحيلنا إلى مسار تشكل الدين الجديد الذي تحدث عنه اوغست كونت.

انتقل العقل الاختزالي بالإنسان الغربي من حالة الانسجام في منظومة كونية وعقلية متناسقة، على الأقل في وعي الأوروبي آنذاك، إلى حالة من التعددية والفوضى وغياب المعايير والتبدل على المستوى الفكري، وإلى العزلة من الناحية النفسية والعملية مترافقة مع السعي للتحكم بالنفس والمصير كما يشير ميجيل فارياس حيث جرى استبدال قواعد القوة والضرورة بفكرة الإرادة الإلهية الفاعلة في ما وراء الطبيعة، هذا الصدع العنيد بين الكائن البشري والعالم يجعل من السيادة الذاتية ضرورة حاسمة، عبرت الحركة الوجودية عن هذه الفكرة بوضوح شديد: ذاتية حركتنا تعني أننا متحررون من كل المحدوديات، وفي الوقت نفسه وحيدون تماماً، ولم يبق أمامنا أي خيار سوى حكم أنفسنا بأنفسنا.. وهذا التحكم الذاتي فتح الباب أمام المنافسة الفردية، الرغبة في السيطرة وتقديم الذات على أنها متمايزة عن سائر الإنسانية»[2].

العزلة، غياب الرؤية الكونية الشاملة التي تفسر الوجود ومندرجاته الثابتة والمتحركة، السعي للسيطرة والمنافسة، عوامل ساهمت في تشكيل صورة سلبية عن الحياة والطبيعة والمجتمع، ولذلك نلاحظ أن السرديات الوافدة من أكاديميات ومنتديات العلوم الإنسانية الغربية المادية تصف البيئة على أنها فوضى وحالة عدائية تجاه الإنسان، لا على أنها ساحة بلاء واختبار، فالنظرة الظاهراتية تصف الواقع الدنيوي على أنه فوضى لا غاية لها، ومجموعة من المصادفات والتشابكات، وتصفها بعض النصوص بأنها بيئة عدائية نتيجة التنافس الاجتماعي أو المتغيرات الطبيعية وتسارع الصراع الإنساني، وتقارب تلك الظروف تحت عنوان المشكلات، التي يسعى الإنسان لحلها كغاية بحد ذاتها، ولا تنظر إلى البعد التربوي الإلهي من هذه المشكلات التي يتغير مفهومها إلى الابتلاءات التي تهدف إلى الترقي والتكامل، بل تقدم شرحها وتوضيحها للواقع لغرض التأسيس للمنافسة والنجاح تجاه الإنسان الآخر.

تقتصر مقاربات العلوم الإنسانية المادية في تحليل أسباب المشكلة على الظروف المادية

[1]- Hecht، Jennifer / The End of The Soul: Scientific Modernity، Atheism، and Anthropology in France / Colombia University Press 2003 / p 2.

[2]- Farias، Miguel / p 396.

الدنيوية وتغفل الواقع الكوني الذي تتضمنه النظرة الشمولية، فتقع في اختزالية وضع الحلول على أساس دنيوي مادي، وتغفل العامل المؤثر الأكبر في نزول وارتفاع البلاءات. الإطار الاختزالي المتطرف هذا يمنع الفرد من مقاربة المشكلات في حقيقتها وغاياتها وأسبابها وحلولها الواقعية، ويضعه في حالة صراع مع البيئة الاجتماعية والطبيعية وتنافس دنيوي مع الآخرين[1]، فهي تصف البيئة الاجتماعية على أنها غابة، يعيش الإنسان فيها حالة عدم انسجام مع الذات. البيئة العدائية في النظرة المادية تجعل الإنسان يشعر بغياب الإنسجام مع الذات والمحيط الكوني، فيقع في انفصام تجاه غاية الحياة والعمل والسعي وينظر إلى الزمن على أنه عدو، وبذلك تتراجع إمكانية اختراقه للإطار الاختزالي المتطرف نحو الرؤية الكونية الشمولية الواقعية. وفي مقارنة مع الحياة البدائية والإنسان القديم يقول أنطوني غدنز أن «غياب الحرب وانعدام اللامساواة في الثروة والقوة، وتأكيد التعاون بدلاً من المنافسة في تلك المجتمعات تذكرنا كلها بأن العالم الذي خلقته الحضارة الصناعية الحديثة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مرادفاً لمفهوم التقدم»[2].

وفق المنهج المادي، فإن الإنسان يخرج من العبودية للظواهر والظروف والبيئة إلى حالة نسبية ومحدودة من السيطرة عليها، وتبقى هذه العناصر الاجتماعية والحياتية هي الموجود المتفوق والحاكم حتى عند السيطرة المجتزأة والنسبية للإنسان على مساحة محدودة منها. ولكن اللّه هو المؤثر الأكبر في هذه العناصر، والقادر على التغيير فيها لمصلحة التكامل الإنساني. أعطى الوحي الإلهي مساحة كاملة لهذه القضية بتشعباتها المختلفة، وهناك آيات عديدة تقدم التفسير الذي يحتاجه الفرد للتعامل مع الظروف الفردية والاجتماعية المختلفة دون الوقوع في الانعزال أو العدائية، ففي الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة تأكيد أن الاختلاف بين الناس وتعدد الأمم له غاية متعالية وليس أمراً عبثياً «ولو شاء اللّه لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات»، وكذلك تأتي الآية الخامسة والستين بعد المائة في هذا السياق لتوضح الغاية من التعدد الطبقي الاجتماعي «وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم»، وفي الصراع بين الحق والباطل أعطت الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال توضيحاً لغاية الاقتتال، فهو ليس هدفاً بحد ذاته «وما رميت إذ رميت ولكن اللّه رمى وليبلي المؤمنين منه بلاءً حسناً».

الآيات القرآنية الكثيرة التي وصفت الحياة الدنيا بأنها دار بلاء، توضح واقع المسرح الإنساني وفلسفة الحراك في القبض والبسط في أحوال الفرد والمجتمع، ولكن النظرة المجتزأة والمباشرة إلى هذا المسرح جعلت ما هو موجود خلف الكواليس مهملاً ومغفلاً عنه، وبالتالي نحن عندما ننظر

[1]- Farias، Miguel / p 396.

[2]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 93.

بالعين والعقل الغربي المادي إلى المسرح بسطحية سنشاهد البيئة العدائية وعدم الانسجام في كل ما يحصل من فوضى في الحياة الشخصية والعامة.

استقلال / ارتباط

إمكانية تعايش الأفكار الاختزالية مع الإيمان بالله في عقل واحد سؤال هام يطرح نفسه عند التأمل في إشكالية بحثنا ومندرجاتها التطبيقية، وهي قضية محورية في طريق تفكيك آثار التبني النظري والعملي لمقولات المدرسة المادية، وحين نرى أن الإسلاميين المتدينين يتداولون هذه الأفكار ويتبنونها ويدافعون عنها كذلك، فإننا في العودة إلى التاريخ الأول للفكرة الاختزالية سنجد حالة مركزية مماثلة في مقولة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» التي أسست لاستقلال الإنسان تجاه الكنيسة والله، فهي لم تصدر عن خلفية إلحادية وإنما كانت في مرحلة تاريخية شهدت حراكاً فكرياً يهدف لسد المساحة المهملة في الإطار المعرفي الكنسي، وعلى حد قول ماسترسون فـ «من النظرة الأولى، قد يبدو للمرء أنه من المستهجن أن يجري وصف فكر ديكارت كمصدر مهم للإلحاد لأن الرجل كان مسيحياً واثقاً وكان يعتبرُ أنّ فلسفته كلّها هي دفاعٌ بالغ القوة عن الإيمان بالله. بالفعل، فإن فكرة اللّه التي يُشتق منها إثبات وجوده هي سمةٌ لا غنى عنها إطلاقاً في منظومته الفلسفية. بالرغم من ذلك، ينبغي أن نفرّق بين نوايا أي مفكّر وإثباتاته الصريحة من ناحية، وبين المنطق الضمني لمنهجه ومبادئه من ناحيةٍ أخرى»[1]، وينقل ماسترسون في السياق نفسه عن الباحث الإيطالي كورنيليو فابرو إشارة إلى مدى تأثير فكرة ديكارت عن المناخ الثقافي إبان طرحها «في القِدم وبالفعل وصولاً إلى نقطة بروز الفكر المعاصر، مثّل الإلحاد ظاهرةً متفرقة تقع ضمن حدود النخبة الثقافية، ولكن بمجرد بروز الكوجيتو على الساحة فقد اتخذ الإلحاد بُنية محيطة وبشكلٍ متزامن اجتاح الحياة العامة والسلوك الفردي»[2].

إذن نشأت فكرة اختزالية شديدة التأثير في حضن عقل متدين ومنتمٍ إلى الثقافة الدينية المسيحية، وإن كان تأويل أو نمط تداول واستخدام الكوجيتو مختلفاً عمّا أراده الكاتب وقد تأثر بالظرف السياسي والتاريخي إلى حد كبير، إلا أن المهم هو ما تبينه هذه الحالة من إمكانية التساكن النظري بين الإيمان القلبي والأفكار الاختزالية في شكل من أشكال التنافر المعرفي[3] اللاواعي، كما تظهر أنه يمكن للفكرة المعزولة عن الإطار الديني أن تؤول في سياق اختزالي ويجري تداولها على هذا الأساس، وكذلك يمكن للعقل المتبني للفكر الديني أن ينتج فكرة

[1]- Masterson، Patrick / p 23.

[2]- Masterson، Patrick / p 27.

[3]- Cognitive Dissonance.

اختزالية دون الالتفات إلى مندرجاتها في حال غابت عنه المعايير الدينية الضابطة.

شرعت مقولة ديكارت لاستقلال الإنسان الوجودي برغم الاعتراف بوجود الإله، فأصبح الإنسان وفق هذه النظرة يتحرك في دائرة التفويض بعيداً عن التدخل الإلهي والقيومية الربانية، ومن خلال هذا المدماك الرئيسي الذي نشأ في بيئة مؤاتية جرى التأسيس للمقاربة الاستقلالية في معرفة الإنسان، فنلاحظ بكل وضوح أن العلوم الإنسانية المادية التي نشأت في ذلك الزمان تنكر ارتباط الإنسان بالله، من خلال النظر إلى الظاهرة الإنسانية بشكل مستقل فهي تنظر إلى الظاهرة الإنسانية، الفردية والاجتماعية، على أنها حالة قائمة بحد ذاتها، لا تتأثر وفق السنن الكونية الإلهية التي وردت في القرآن، بل اكتفت بقراءة تأثير العوامل الظاهرية القشرية، فاختزلت العوامل الكلية والحقيقية التي تسبب وتنتج الأسباب والمؤثرات الظاهرية وتتحكم بها، واستغرقت في دراسة التفاصيل والجزئيات، ووضعت نظريات لحل المشكلات الإنسانية، الفردية والاجتماعية، استناداً إلى تنظيم وهندسة المؤثرات الظاهرية والجزئية، مشكلةً إطاراً فكرياً يغيب الحضور الإلهي الفاعل والمؤثر في صعيد السنن وفي صعيد القيومية المباشرة، وبذلك يتحول الباحث والعامل وفق هذه المعارف إنساناً غافلاً عن هذا الحضور، ومتجهاً نحو التأثير والتأثر بتلك العوامل القشرية.

في هذا السياق تعرف موسوعة روتليدج للفلسفة الاتجاهات الأنسنية موضحة ترسخ ومركزية هذه النزعة الاستقلالية «التزام تجاه منظور ومصالح ومركزية الإنسان الفرد، اعتقاد بالعقل والإدارة الذاتية كخصائص تأسيسية للوجود الإنساني، اعتقاد بأن أسس الأخلاق والمجتمع تنبع من الإدارة الذاتية والمساواة الأخلاقية»[1]، ويورد الباحث جورج ستاك في مساهمته للموسوعة ذاتها في تعريف الأيديولوجيا المادية قصة تظهر مدى الجموح نحو فكرة الاستقلال عن اللَّه حيث «أنتج عالم الفلك والرياضيات بيير لابلاس (1749 – 1827) نظرية فلكية متطورة، يعرض فيها قدرة العقل المتفوق الذي يدرك كل ظروف وشروط الموجودات على توقع الحالة الكلية للكون في اللحظة القادمة، وعندما اطلع نابليون على هذه النظرية كان لديه تعليق حول غياب أي ذكر لله في الأطروحة، فرد لابلاس: لم أكن بحاجة لهذه الفرضية»[2].

العلوم الإنسانية المادية وبهذه المقاربة الاستقلالية تنفي آثار التوكل في الحياة الفردية والاجتماعية، فالإطار الاختزالي هنا ينظر إلى الإنسان على أنه مفوض إلى أمره، ويقطع مع الحضور والتدخل الإلهي، وبذلك يغيب من الفكر والذاكرة والمنهج مسألة التوكل على اللَّه والتواصل معه في مقاربة الأمور الدنيوية، فاليد الإلهية في المنظور المادي مغلولة ومنفصلة عن الكون والإنسان.

[1]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Humanism.

[2]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Materialism.

تاريخياً كان للحركة الإصلاحية البروتستانتية دور في تكريس الاتجاه الفرداني الاستقلالي كما يشير المؤرخ ديفيد مارتن: «المنطق البروتستانتي كان يتجه بوضوح نحو مبدأ الاختيار الإرادي، إلى حد كان غير واقعي من الناحية الاجتماعية»[1]، وكان لذلك أثر كبير في إطلاق الحراك ضد المنظومة السياسية الدينية القائمة آنذاك، والتي ذهبت كما أسلفنا نحو المواجهة الجذرية بالتدرّج، وهنا يتحصل الاتجاه الفرداني في اتجاهين، الأول العزلة تجاه المجتمع ومحورية تميز الذات تجاه الآخرين كغاية لحياة الفرد، والثاني استقلالية الإنسان عن الإله الخالق، وهذا ما يعبر عنه الباحث ستيف بروس بنظرة باردة إلى حالة تفكك العائلة والجماعة والمجتمع: «نظم الاعتقاد الجماعي تحتاج إلى لحمة اجتماعية، استمرار الدين يتطلب من الأفراد الخضوع للجماعة، وفي بعض الظروف، كما في حالات الصراع الديني أو الإثني، يجري حد سيطرة الفرد على ذاته من خلال الهوية الجماعية، وفي حالات الديموقراطية المرفهة والمستقرة في الغرب يحتفظ الفرد بحقوق السيادة الذاتية الاستهلاكية»[2].

مقابل الكوجيتو الاستقلالي إلى حد التفويض نجد لغة الوحي الإسلامي الواضحة والنقيضة في الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال «وما رميت إذ رميت ولكن اللّه رمى»، فهنا نرى التدخل الإلهي على مستوى التفصيل، في حين أن النظرة الوجودية التي شرعها ديكارت تنفي إمكانية هذا التدخل وتنفي القيومية الربانية[3]. وفي الآية السابعة عشرة من سورة الأنعام نرى النظرة النقيضة كذلك للطرح الاختزالي في قضية استقلال الإنسان «وإن يمسسك اللّه بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير»، وفي سورة الملك الآية الحادية والعشرين «أمن هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور» وعلى حد تعبير هيوليت مارتينيز فقد اتخذ العلم، بالمفهوم الاختزالي، اتجاهاً واضحاً نحو نفي التدخل الإلهي في شؤون الإنسان حيث «يبني العلم نماذج ليس لها صلة بالتدخل الإلهي»[4]، ويلفت السيد الطباطبائي إلى علاقة عقيدة الاستقلال بالإلحاد في تفسير الميزان في عرضه لمنطق النص الوحياني «جعل الكفر بالنعمة غاية للشرك إنما هو بدعوى أنهم لا غاية لهم في مسير حياتهم إلا الكفر بنعمة اللّه وعدم شكره على ما أولى فإن اشتغالهم بالحس والمادة أورثهم في قلوبهم ملكة التعلق بالأسباب الظاهرة وإسناد النعم الإلهية إليها وضربهم إياها حجابا ثخينا على عرفان الفطرة فأنساهم ذلك توحيد ربهم في ربوبيته فصاروا يذكرون عند كل

[1]- Martin، David / The Dilemmas of Contemporary Religion / Blackwell publishing / 1978 / p 9.

[2]- Bruce، Steve / Secularization / in: The Blackwell Companion to The Study of Religion / Blackwell Publishing / 2006 / p 428.

[3]- Rocca، Michael / Causation Without Intelligibility and Causation Without God in Descartes / in: A Companion to Descartes / Blackwell Publishing / 2008 / p 241.

[4]- كلشني، مهدي / حوارات العلم والدين / مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي / بيروت، 2009 / ص 225.

نعمة أسبابها الظاهرة دون الله، ويتعلقون بها ويخشون انقطاعها ويخضعون لها دون اللّه فكأنهم لا غاية لهم إلا كفر نعمة اللّه وعدم شكرها»[1]، ونجد في نصوص أهل العصمة عليهم السلام التشريح العملي لحالة الارتباط مع اللّه سبحانه وتعالى في الجزئيات حتى الباطنية منها، وأحد العبارات الشديدة الوضوح في هذا السياق تلك التي وردت في دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين (ع): «اللهم وفر بلطفك نيتي»، فحتى النية يمكن طلبها من الخالق القادر المؤثر في جميع العوالم.

النهضة الصناعية، كما يحلو للبعض أن يسميها، لعبت دوراً كبيراً في جعل مقولات الاستقلال والتفويض أكثر مقبولية، ولا يزال التطور التكنولوجي المتراكم والمتسارع يلعب دوراً مؤثراً في تنمية ودفع الاتجاه الاختزالي في هذه القضية، التي تعد أحد أهم موارد الانحراف الفكري في الزمن الحالي، ونجد النصوص التي تشرع هذا الاتجاه وتحوله إلى فقه للحياة في مجالات كثيرة ضمن مكتبة العلوم الإنسانية من علم الإدارة والسياسة إلى العلوم النفسية النظرية والتطبيقية وفروع علم الاجتماع المختلفة، وكل ما له دخالة بالتدبير العملي لحياة الفرد والمجتمع.

المصادر العربية:

1. غدنز، أنطوني / علم الإجتماع / المنظمة العربية للترجمة / 2005.
2. أصول الكافي، المجلد الثاني، كتاب الإيمان والكفر، باب حب الدنيا.
3. بشارة، عزمي / الدين والعلمانية في سياق تاريخي / المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات / ج 1.
4. الطباطبائي، محمد حسين / تفسير الميزان / الجزء 2.
5. علي بن أبي طالب / نهج البلاغة.
6. الشيرازي، صدر الدين / الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / الجزء الأول.
7. باساراب، نيكولسكو / العبر مناهجية كإطار منهجي لتجاوز جدال الدين والعلم / مجلة المحجة / العدد 23 / صيف 2011.
8. مطهري، مرتضى / الفطرة / مؤسسة البعثة.
9. اليزدي، محمد تقي مصباح / معرفة النفس لبنائها من جديد.
10. مطهري، مرتضى / الإنسان الكامل / مؤسسة البعثة.

[1]- الطباطبائي، محمد حسين / تفسير الميزان / الجزء 12 / ص 141.

11. كلشني، مهدي / حوارات العلم والدين / مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي / بيروت، 2009.

12. الريشهري، محمدي / فلسفة الوحي والنبوة / دار الحديث.

المصادر الأجنبية:

1. Israel، Jonathan / Radical Enlightenment: Philosophy and The Making of Modernity 16501750-/ Oxford Uni. Press/ 2011.
2. Nietzsche، Friedrich / The Gay Science / Cambridge University Press / 2001.
3. Masterson، Patrick / Atheism and Alienation / Penguin Books / 1973.
4. Luper، Steven / The Philosophy of Death / Cambridge University Press / 2009.
5. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
6. Julien de la Mettrie / L'Homme Machine.
7. Farias، Miguel / The Psychology of Atheism / In: Oxford Handbook of Atheism / 2016.
8. Encyclopedia of Psychology / Gale Group / 2001.
9. Carrel، Alexis / Man، The Unknown / Wilco Books / 1959.
10. Hyman، Gavin/ Atheism in Modern History/ in: The Cambridge Companion to Atheism/ 2007.
11. Hecht، Jennifer /The End of The Soul: Scientific Modernity، Atheism، and Anthropology in France /Colombia University Press/ 2003.
12. Martin، David / The Dilemmas of Contemporary Religion / Blackwell publishing / 1978.
13. The Blackwell Companion to The Study of Religion / Blackwell Publishing / 2006.
14. A Companion to Descartes / Blackwell Publishing / 2008.

هل قتل العلمُ اللّه؟

مساجلة لاهوتية فلسفية لأفكار داوكينز

اليستر ماكغراث[*]

هذه المقالة تلقي الضوء على التفسير الإلحادي العدواني للعلوم الطبيعية المنتسبة إلى ريتشارد داوكينز، وتطرح تساؤلات حول عقلانيته الفكرية وعن أسس بياناته. من الواضح كما يبيِّن صاحب المقالة ان إلحاد داوكينز هو على صلة وطيدة بعلمه وفكره المغلق، وهو يفتقد إلى أسس برهانية لكونه مدافعاً عن المنهجية العلمية.

في مقالته التالية يتحدث ماكغراث عن اختباراته اللاهوتية والإيمانية في سياق الكلام عن جدلية العلاقة بين اللَّه والمعرفة العلمية.

المحرر

سابقاً، كنت ملحداً. ترعرعت في بيلفاست، عاصمة أيرلندا الشمالية، وفي الستينيات توصلت إلى نتيجة حتمية مفادها ان اللَّه ضربٌ من وهم الطفولة، وملجأ للعجزة ولذوي النفوس الضعيفة والمتحايلين على الدين. أعترف الآن انه كان رأياً متغطرساً، وأراه اليوم محرجاً بعض الشيء. إذا كان يبدو متعجرفاً بعض الشيء إلا أنه كان يعكس رأي العصر القائل بأن الدين كان سينتهي ووجود اللَّه ايضاً.

جزء من المنطق الذي دفعني إلى هذا الاستنتاج، كان مستنداً إلى العلوم الطبيعية. في الثانوية العامة، تخصصت في الرياضيات والعلوم، وفي الجامعة درست الكيمياء. ولكن التحفيز الأول لدراسة العلوم كان يكمن في فكرة مذهلة وهي قدرة الدخول في عالم الطبيعة الرائع، واكتشفت

---

*ـ كاهن إيرلندي يحمل الدكتوراه في علم اللاهوت.

العنوان الأصلي: L'évolution a-t-elle éliminé Dieu?

المصدر: www. scienceetfoi. com/evolution-elimine-dieu-atheisme/

ـ ترجمة: ع. شعيتو، مراجعة هيئة التحرير.

أيضاً أن العلوم هي أفضل معين لنقد الدين. الإلحاد والعلوم الطبيعية متناغمة فكرياً لدرجة كبيرة. هذه الأفكار بقيت راكدة إلى أن وصلت إلى جامعة اوكسفورد في اكتوبر 1971.

الكيمياء، ثم فيزياء الأحياء الجزئية، اللذان أثبتا أنهما منشطان رائعان على مستوى الفكر. أحيانا كان ينتابني اندفاع لامع ولكن بدأت الصعوبات تبرز إلى جانب عشقي للعلوم الطبيعية التي تغطي كل التوقعات، أعدت التفكير بإلحادي. ليس من السهل لأحد أن يخضع معتقداته للنقد، ولكنني اتخذت هذا القرار، لأنني أدركت أن الأشياء لم تكن بالسهولة التي كنت اعتقدها في السابق، بعض العناصر تراكمت لتشكل ما يسمى بأزمة المعتقد.

بدأت أُدرك أن أُسس الإلحاد ليست مرضية. البراهين السابقة جريئة، قوية وحاسمة تبدو لي الآن خجولة وغير مؤكَّدة. الفرص التي سمحت لي بالتكلم مع بعض المسيحيين عن إيمانهم أوضحت لي أنني لا أعرف عن هذا الدين إلا القليل، الدين المسيحي الذي أعرفه مجرد وصف لبعض البيانات من قبل نقاد بارزين مثل "برتران روسيل" و"كارل ماكس"، وهذا التوصيف لم يكن دقيق المنهجية. من جهة أخرى أدركت بشكل متدرّج أن فرضيتي حول العلاقة بين العلوم والإلحاد كانت ساذجة لوافد جديد. من أهم الامور التي كان يجب أن أُعالجها هي الفصل المنهجي لهذه العلاقة، وأن العلوم والمسيحية في علاقة وثيقة. كما أنّني سأحاول فهم لماذا لا يتقاسم الآخرون معي هذا الرأي.

في عام 1977، بينما كنت أجري أبحاثاً في علم فيزياء الأحياء الجزئية في اكسفورد، قرأت أول عمل لـ"ريتشارد داوكنس"، "الجين الأناني" الذي صدر العام الماضي. كان كتاباً رائعاً، مليئاً بالأفكار ومظهراً قدرات رائعة تغرس في نفس القارئ مفاهيم صعبة. كنت أقرأه بشغف. ولكن، كنت محتاراً أمام ما كنت أعتبره الإلحاد السطحيّ المرتكز بطريقة غير متوازنة على البراهين العلمية التي عرضها في كتابه. بدا إلحاده متصلاً به بيولوجياً عبر فكره بدلا من كونه ثمار دليل علمي من المفروض أن يكون قد جمعها بنفسه.

اليوم، داوكنس أعلن بحزم أنه حامل راية مؤسسة الإلحاد البريطانية. الشاب اللامع في علم الحيوانات من أوكسفورد في نهاية الستينيات تحول شيئاً فشيئاً إلى أهم ناقد حول قضية الدين وخصوصاً الديانة المسيحية. إنّ نوعية كتاباته جعلته معارضا بكل ما للكلمة من معنى، عدوانيته وعنفه النثري جعلت منه معارضاً من دون منازع لكل مدافع عن المسيحية. في هذا المقال، أود طرح بعض اهتمامات داوكنس حول مواضيع العلم والإيمان. وأود بصفة خاصّة إعادة النظر في العلاقة الفكرية بين العلم والإلحاد، وهي من مميّزات كتابات داوكنس. وليس هدفي انتقاد علم

داوكنس، هذا النقد ينتمي إلى المجتمع العلمي كلّه. وإنما، هدفي هو تحليل العلاقة بين الطرائق العلمية والإلحاد الذي يدافع عنه داوكنس.

في هذه الوثيقة، سألخص أهم العناصر الأساسية لنقده الإلحادي للمسيحية وسأجاوب بإيجاز. القرّاء المتّعظون سيجدون توضيحاً ونقداً مفصّلاً عن رؤية الإلحاد عند داوكنس في كتابي "إله داونكز" (Dawkins God) والذين يرغبون في نقاش معمق مدعوون إلى مراجعة هذا الكتاب.

1 العلم استبعد الله:

بالنسبة لداوكنس، العلم وخصوصا فرضية "داروين" جعلت الإيمان بالله مستحيلاً. داوكنس يدعم فكرة أنّ العالم قبل فرضية "داروين" مُصمَّم من قبل الله، أما بعد هذه الفرضية، أصبحت هذه الفكرة خيالية بالنسبة له. العالم داروين ليس له هدف، ونحن واهمون إذا اعتقدنا العكس. إذاً لا يمكن وصف الكون على أنه سيّئ أو جيد. يدعم داوكنس نظرية أنّ الكون الذي نراقبه يمثل الخصائص التي يمكن توقعها ولكن، في نهاية المطاف نستنتج أنه: لا هندسة، لا بشر، لا خير... لا شيء سوى اللامبالاة العمياء والخالية من أيّ رحمة.

يعتبر داوكنس أنّ نظرية دارون بمثابة رؤية عالمية أكثر مما هي نظرية علمية فقط. تسمح له هذه النظرية بطرح براهين أبعد من حدود العلم. داروين بشكل خاص والعلوم بشكل عام، يدفعوننا إلى الإلحاد. ومن هنا بدأت الأمور تتعقد بالنسبة لداوكنس. وقد اثبت داوكنس وصف طبيعي يمكن اقتراحه في الحالة الراهنة للكائنات الحية. ولكن لماذا يؤدي هذا إلى خلاصة أنّ اللَّه غير موجود؟

نعرف جيداً أن الطرائق العملية لا يمكنها اتخاذ قرار بشأن فرضية وجود الله، مهما كانت الطريقة: إيجابية أو سلبية. كلّ من يعتقد أنه بإمكانه إثبات وجود اللَّه فهو مخطئ فيشوّه سمعته. بعض علماء الأحياء البارزين مثل "فرانسيس كولين" يؤكدون أن العلوم الطبيعية تنشئ قرنية إيجابية عن الإيمان، وآخرون (مثل "جاي كولد") يعتقدون أنها تؤثر سلباً في المؤمنين، ولكنهم لا يبرهنون شيئاً مهما كانت رؤيتهم. إذا كان سؤال وجود اللَّه أمراً يجب حسمه، فمن الضروري أن يكون قائما على أسس أخرى.

في مقالة تعود إلى عام 1992 صادرة في مجلة اميركيين (Scientific American)، عالم الأحياء الأميركي في ذلك الوقت، ستيفن جاي كولد، أصر أنّ العلوم لا يمكنها حتى بطرائقها الخاصة أنّ تثبت وجود الله. لا يمكننا كعلماء، تأكيد أو نفي، ولا يمكننا حتّى بكلّ بساطة شرح هذا الوجود.

العنصر الأساسيّ لـ "كودا" يمكن أن يكون نظرية درونية لا تمتّ بصلة لوجود أو طبيعة الله. بالنسبة إلى "كولد" يمكننا أنّ نجد علماء أحياء ملحدين مثل "جزج سيبسون" وآخرين مثلّ العالم الارثذوكسي الروسي "ذوب زهانسكس".

داوكنس يعرض النظرية الداروينية كطريق فكري للإلحاد. ولكن، في الحقيقة، المسار الفكريّ المرسوم من داوكنس غارق هو أيضاً في الإلحاد. يوجد هوّة بين النظرية الداروينة والإلحاد، ومن الواضح أن داوكنس يريد ردمها. وإذا أردنا الوصول إلى نتيجة، يجب استخدام وسائل مختلفة، بليغة ومقنعة ومن المفروض أن تكون البراهين قوية.

الإيمان يجنب التعامل مع الدلائل:

من وجهة نظر داوكنس، المسيحية بنت أساسها على الإيمان، وتركت البحث الحقيقي المتمحور حول الدلائل. أحد أهم طروحات داوكنس والمكررة بإستمرار هي في كتاباته، القول إن الإيمان في الدين هو الثقة العمياء وليست الادلة. داوكنس يدعم أن الإيمان هو نوع من الأمراض العقلية، وهو آفة الكون ويمكن مقارنته بفيروس الجدري ومن الصعب القضاء عليه. هل الحقيقة هي أبسط من ذلك؟ كنت متيقناً في حينها لأنني كنت وقتها مُلحداً وقد اعتبرت براهين داوكنس مقنعة. أما اليوم فقد تغيّرت النظرة.

يقول لنا داوكينس إن الإيمان هو الثقة العمياء، التي لا تابه بالأدلة الثابته وتتجاهل حتى الأدلة المعارضة.

لنبدأ بمعاينة هذا التعريف للإيمان ومن أين مصدره. لماذا علينا القبول بهذا التعريف اللامنطقي؟ ومن قال إنّ هذا التعريف منسوب إلى المؤمنين؟ داوكنس غير واضح في هذه النقطة، ولا يعرض أي كاتب ديني ليبرر هذه التعريف غير المنطقيّ، هذه الطريقة غير المبرّرة تحوّل اليمان إلى نوع من المهزلة الفكرية. لا يمكنني قبول هذه الفكرة ولم أجد مفكّرين دينيين اعتمدوها. هذا التعريف لا يمكن الدفاع عنه من قبل أي اعتراف رسمي من الدين أو أي طائفة مسيحية. هذا تعريف خاصّ بداوكنس وهو جزء من استراتيجية تهدف إلى النقد.

من المقلق أنّ داوكنس يعتقد بحزم أنّ اليمان يعني الثقة العمياء، علماً أنّ هذا التعريف لا يتبناه أيّ كاتب مسيحيّ. هذه الأطروحة هي في الأساس لداوكنس لدرجة أنه يؤثر في كل جانب من جوانب موقفه من الدين والمؤمنين. داوكنس نفسه يعلق على افكار "ويليام بالييه" (William Paley) حول فرضية خلق الكون، ويصف هذه العقيدة بالخطأ.

يقول لنا داوكينس إن الإيمان هو الثقة العمياء، التي لا تأبه بالأدلة الثابته وتتجاهل حتى الأدلة المعارضة. هذا ما قد يعتقده داوكنس بعكس المسيحيين الذين لا يفكّرون بذلك. "و. ه غريفيث توماس" (W. T. Griffith-Thomas)(1924-1861) يقدم تعريفاً للإيمان المسيحي التقليدي الطويل.

[الإيمان] هو المفتاح إلى كلّ ما يتعلق بالطبيعة البشرية، فإنه يبدأ مع اقتناع فكري يقوم على الأدلة المقنعة. إنها تأتي مع الثقة من القلب والمشاعر التي أُسِّست على الإيمان، وتوجت بالإرادة التي تصرّ على هذا الإيمان والثقة من خلال خطّ الحياة.

هذا التعريف المنطقي جدا يجمع العناصر الأساسية للفهم المسيحي للإيمان. سوف يلاحظ القراء هذا الإيمان "يبدأ مع اقتناع فكري يقوم على الأدلة المقنعة". لا أرى فائدة في إكلال القرّاء بالأقوال المسيحية اللا متناهية المقتبسة من جميع الفترات الزمنية والعصور لدعم وجهة النظر هذه. وهو في كلّ الحالات مسؤولية داوكنس لإثبات كتاباته على أساس أدلة على أن التعريف مُشوَّه ومنحاز لل"الإيمان" كما أنه من سمات الإيمان المسيحي.

وبمجرد أن يستقرّ رجل القش الخاص فيه، يعود داوكنس ويرميه. هذه اللعبة الفكرية ليست شاقة ولا صعبة. الإيمان طفولي، كما قيل لنا، والأفكار الجميلة التي تؤثر فينا ويجري تدريسها للأطفال، ولكن من الأفكار ما هو غير أخلاقي، شنيع ومضحك فكريّاً لجمهور الكبار. في الوقت الحاضر، لقد نمونا وعلينا أن ننتقل إلى أشياء أخرى. لماذا نؤمن بأمور لا يمكن تفسيرها علميا؟ يقول داوكنس أن الإيمان بالله هو مثل الإيمان بسانتا كلوز أو الجنيات. عندما تكبرون يمرّ ذلك عليكم مرور الكرام.

هذه حجة تلميذ وجد مصادفة في مناظرة عدد من الراشدين. هذه الحجة هي جديرة بهاوٍ، غير مقنعة أبداً. لا يوجد أي دراسة جادة تظهر أن الناس لا ينظرون بالطريقة نفسها إلى الله، الجنيات وبابا نويل. توقفت عن الاعتقاد بسانتا كلوز وبالجنيات عندما كنت في عمر 6 سنوات. بعد إلحادي ببضع سنوات، اكتشفت اللّه عندما كان عمري 18 عاماً وأنا لم أنظر قطّ في ذلك الانحدار إلى مرحلة الطفولة. خلال قيامي ببحث لكتابي"غسق الإلحاد"(le crépuscule de l'athéisme)، لاحظت أن الكثير من الناس وصلوا إلى الاعتقاد بالله في مرحلة متأخرة من حياتهم، عند «كبرهم». لكن لم ألتق أحداً يؤمن بسانتا في المرحلة ذاتها.

وإذا كانت حجة داوكنس المبسطة مقبولة، فإنه سيستعين بوجود تشابه حقيقي بين اللّه وسانتا كلوز، وهذا ليس الوضع إطلاقاً. ومن الواضح أنه لا يمكننا أن نضع في الفئة نفسها الإيمان بالله

والمعتقدات الطفولية. يقول داوكنس إن هذه المعتقدات قابلة للمقارنة مع غيرها في كيان غير موجود. ومع هذا، فإنه يرتكب خطأً بدائياً: إن براهينه لا تسمح بإدراك نهاية الفرضيات الحججية.

يا لها من سخرية، إنّ الإيمان الذي يأخذنا به داوكنس بسهولة إلى عالم سانتا كلوز هو الإيمان نفسه الذي بنى عليه تراثه الفكري في جامعته الخاصة، وخصوصاً في مواده العلمية. إن دور فلاسفة المسيحيين في ظهور العلوم البيولوجية كان في النهاية موثقا بطريقة جيدة.

الثقة التي يؤكد بها داوكنس أنه لا مهرب من الإلحاد، هو أمْرٌ لافت جدّاً. هذه الثقة الغريبة تبدو متنقلة بشكل واضح وقد لا تكون على صلة تماما كتلك المألوفة مع فلسفة العلوم في كثير من الأحيان. وقد أشار ريتشارد فاينمان (1918-1988)(Richard Feynman)، الحاصل على جائزة نوبل للفيزياء عام 1965، لعمله على الديناميكهربائية الكمية، المعرفة العلمية هي جسد من الاعترافات حيث إن مستويات التأكيد تكون غير ثابتة: بعض هذه التصريحات غير مؤكد، وبعضها الآخر شبه مؤكد، ولكنّ أيّاً منها لم يصل إلى الإثبات المطلق.

3ـ اللَّه فيروس العقل:

فكرة اللَّه هي العدوى الخبيثة التي تصيب عقول الأصحاء. حجة داوكنس الأساسية هي أن الإيمان بالله ليس نتيجة لأسباب منطقية أو مقنعة. وهذه هي نتيجة العدوى بفيروس مُعدٍ وخطير، مماثل لتلك التي تلحق الفوضى لشبكات الكمبيوتر، وينظر إلى ان الإيمان بالله يلوث عقولاً نقية بالمقابل. هذه الصورة بدت قوية، حتّى إذا كانت القاعدة الحججية والتجريبية ضئيلة. الفكرة كلها تنهار في غياب الأدلة التجريبية.

لا يوجد أيُّ دليل يمكن ملاحظته لتبرير الأفكار المماثلة للفيروسات، أو التي قد تنتشر مثلها، ولكن داوكنس ينسى بطريقة مقلقة، ليس من السهل معالجتها، هذه القضية الحساسة: لا جدوى من الحديث عن شكل من أشكال الفيروسات التي يمكن أن تكون جيدة بشكل وسيئة بآخر. في حالة العلاقة بين المضيف والطفيليات، هو مجرد التطور الدارويني في العمل. إنها ليست جيدة أو سيئة. الأمور كما أراها. إذا كنا نستطيع مقارنة الأفكار بالفيروسات، بالتالي لا نستطيع أن نصفها بالجيدة أو السيئة، حتى من ناحية أخرى بالصحيحة أو الخاطئة. هذا من شأنه يؤدي إلى استنتاج مفيد: إن جميع الأفكار تتطور على أساس نجاح نشر التكاثر الصافي بينهم. وبعبارة أخرى قدراتهم على الانتشار ومعدلات بقائهم على قيد الحياة.

ويمكن تفسير العلوم الطبيعية من خلال الإلحاد أو الإيمان بالله، ولكنّه لا يتطلب أي من هذه التفسيرات.

وإذا اعتبرنا أنّ كلّ الأفكار هي فيروسات فإنه من المستحيل التفريق بين الإلحاد والإيمان بالله على قواعد علمية. آلية النشر المقترحة لا تسمح بتقييم استحقاقهم الفكريّ والمعنوي. الأدلة ليست بحاجة لا للإيمان بالله ولا للإلحاد لتستمر. ولكن يمكنها أن تكيف واحداً عن الأخر. قيمة بعض الأفكار يمكن أن تبنى على قواعد أخرى، وإذا كان ذلك ضروريا، فهذه القواعد يجب أن توجد خارج نطاق المنهج العلمي.

ولكن، أين سنجد أدلة تجريبية لفرضيات «فيروس العقل»؟ في العالم الواقعي، الفيروسات ليست معروفة فقط من خلال أعراضها، يمكن كشفها بعد إخضاعها لتحقيقات تجريبية صارمة وبنيتها الجينية توصف في غضون دقائق. في المقابل «فيروس العقل» ليس سوى افتراض. هذا الافتراض يستند إلى حُجّة قياسية مشكوك فيها، وليس على الملاحظة المباشرة، وإنه بالضبط مفترى من وجهة نظر تصوري على قاعدة السلوك الذي يقترحه داوكنس. هل لدينا إمكانية مراقبة هذه الفيروسات؟ ما هو هيكلها؟ موقعها في جسم الإنسان؟ والنقطة الأهم لداوكنس: انتشارها، كيفية نقلها؟

يمكننا أن نلخص هذه الأسئلة في ثلاثة موضوعات عامة:

1 - الفيروسات الحقيقية هي مرئية، على سبيل المثال، تحت المجهر. الفيروسات الثقافية والدينية الخاصة بداوكنس هي مجرد فرضيات. لا يوجد أيّ دليل يمكن ملاحظتها من خلاله.

2 - لا يوجد أيّ دليل تجريبيّ يبيّن أنّ الأفكار هي فيروسات. قد "تتصف" الأفكار في بعض النواحي كما لو كانت فيروسات. ولكن هناك فجوة كبيرة بين التشبيه والهوية، وبما أنّ تاريخ العلم قد تمكن من توضيحه بألم في الماضي، ضلّت أحيانا العلوم بالاستناد على الافتراضات الخاطئة كما لو كانت هوية.

3 - شعار "الله هو فيروس" صالح تماما للإلحاد، هناك رؤية أخرى من العالم أبعد من الأدلة التجريبية. وبطبيعة الحال، يرفض داوكنس إجازته لأنه يعتبر الإلحاد نتيجة حتمية ومناسبة للمنهج العلمي السليم بالنسبة له. ولكنّ هذا ليس هو الحال. ويمكن تفسير العلوم الطبيعية سواء من خلال الإلحاد أو التوحيد؛ لكنّها لا تحتاج إلى أيّ من هذه التفسيرات.

4 الدين سيء:

أخيرا، أودُّ أن أتوجه نحو أطروحة أساسية تتخلّل جميع كتابات داوكنس: إنّ الدين هو سيّئ في حدّ ذاته، ويؤدّي إلى أشياء سيّئة أخرى. ومن الواضح أنّ كلّ هذا من الأحكام الفكرية والأخلاقية.

أولا، يرى داوكنس الدين سيّئاً لأنه قائم على الإيمان ممّا يلغي كلّ شروط التفكير البشريّ. لقد رأينا بالفعل أنّ هذا الرأي موضوع مناقشة، ولا يمكن أن يستمرّ في ظلّ وجود أدلة.

المنظورة الأخلاقية هي بالطبع الأكثر أهميّة. إنّ الجميع سيتفق حينها على واقع أنّ بعض المتدينين يفعلون أشياء غريبة جدّاً. ولكنّ إدخال هذه الكلمة الصغيرة "بعض" إلى براهين داوكنس يُخفِّف فورامن تأثيرها. استعمال هذا المصطلح يؤدي إلى سلسلة من الأسئلة النقدية. كيف؟ تحت أيّ ظروف؟ على أيّ موجة؟ كما تفرض سؤالاً مقارناً: كم شخصاً ضد الدين يتصرفون بغرابة أو يقومون بأشياء غريبة؟ في البداية، مع طرح هذا النوع من الأسئلة، فإننا نهرب من إغراء هذه الهجمات الرخيصة للمعارضين لافكارنا ويضطر المرء للتعامل مع الصدق في بعض الجوانب المظلمة والمثيرة للقلق في الطبيعة البشرية.

إذا، خلال عصر معين، كان منظوراً أنّ الدين نوع من الأمراض، وعقب خطى "سيغموند فرويد"(Sigmund Freud)، اليوم هذا المنهج يقل بسبب تزايد الأدلة التجريبية تاركة عدة إجابات (ولكن ليس بطريقة منهجية). إن مختلف أشكال الدين قد تكون مفيدة للإنسان. بالتأكيد بعض أشكال الدين يمكن أن تعتبر مرضاً ومدمرة في الوقت ذاته. بعضها الآخر يبدو مفيداً. بالطبع، هذه الشهادة لا تسمح لنا بأن نستنتج وجود الله. ولكن تشكل ركيزة أساسية من داوكنس الصليبية الملحدة، وهذا هو قول معتقداتها الأساسية، مؤكداً أنّ الدين هو شيء سيّئ بالنسبة للبشر.

ويظهر الاستطلاع في عام 2001 على 100 دراسة علمية حول العلاقة بين الاختيار الديني والرفاهية:

-79 دراسات تفيد على الأقل بوجود علاقة إيجابية بين الدين والرفاهية.

- 13 دراسة لا تحدّد أيّ ارتباط معين بين الدين والرفاهية.

- 7 دراسات تجد جماعات معقدة بين الدين والرفاهية.

- دراسة واحدة تكشف وجود ارتباط سلبيّ بين الدين والرفاهية.

كلّ رؤية العالم لداوكنس تعتمد على هذه العلاقة السلبية بين الدين ورفاه الإنسان، حيث أكدت بشكل واضح بنسبة 1% فقط من النتائج التجريبية، وكذلك دحضت بصراحة 79%منها.

هذه النتائج جديرة بتوضح نقطة واحدة: نحن بحاجة إلى معالجة هذه المسألة في ضوء شهادة علمية، والتحيزات ليست شخصية. لا أود أن اقترح أن فكرة هذه الشهادات تثبت بوضوح أن الإيمان هو جيد للرجل. حتى مناقشة أنّ هذا يدلُّ على وجود الله، ولكنّ شيئاً واحداً، وبالتأكيد، لداوكنس،

فيبدو أنّ العالم يقوم على الاعتقاد الأساسيّ بأنّ الإيمان هو سيّئ بالنسبة للرجل، الموقف يصبح محرجاً. وهذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه في ضوء الأدلة. هل الدين يكون سيئاً للإنسان؟ أين الأدلة؟ هذه الفكرة تتلاشى حالياً بشكل متدرّج في الهواء بقوة من يثبت العكس.

لداوكنس، المسألة بسيطة: هل تعطون أهمية أكبر للصحة أم للحقيقة؟ بما أنّ الدين باطل، فإنه من غير الأخلاقي أن نكون مؤمنين، بغضّ النظر عن المكتسبات. ولكنّ حجج داوكينس بشأن زيف الإيمان بالله لا تصمد. وربمّا هذا هو السبب في انها كاملة من حجّة إضافية: الدين سيئ بالنسبة للبشر. آفة متزايدة من الأدلة بشأن الرفاه التي تأتي من رجل الدين تصبح محرجة بالنسبة له. هذا لا يجعل حجة الوظيفية الرئيسية سيئة للإلحاد، ولكن في الوقت ذاته تثير أسئلة مقلقة جداً عن صحة هذا البرهان

الاستنتاج:

في هذه المقالة، ناقشت الانتقادات الرئيسية لداوكنس التي أثيرت ضد الدين بشكل عامّ، وخصوصاً ضد المسيحية. أنا لم أعرض حجج داوكينس، ولا إجاباتي على نحو شامل، على أمل أن تكون بدايتي الملخصة قد ساعدت القراء في الحصول على فكرة عن رهانات النقاش. استنتاجي هو بسيط، وأعتقد أنه أيضاً من غيرنزاع. داوكينس يدعم أنّ العلوم الطبيعية تقودنا إلى الإلحاد، وهذا من خلال الإطلالة غير الشرعية للمنهج العلمي، والتي لم تتلق أي رصيد من المجتمع العلمي أيضاً. هذا الرأي يستحق أن يتواجه مع السير بيتر مدور، الذي حصل على جائزة نوبل في الطب في السنوات القليلة الماضية. وقال هذا الأخير: "إن وجود حدّ للعلوم تثبت بعدم قدرة هذا الأخير على الاجابة عن الأسئلة الابتدائية الصبيانية المتعلقة مع أحداث البداية والنهاية، أسئلة من هذا القبيل على النحو التالي: لماذا نحن هنا؟ ما هو معنى الحياة؟" وأنا أزعم أن بداية الذكاء العلمي هو استكشاف علمي ومحترم لحدود هذا الذكاء.

في الواقع، العلوم الطبيعية هي طيعة فكرياً، عرضة لتفسيرات شتّى، سواء كانت توحيدية، تكفيرية أو ملحدة. النقاش الكبير الذي يعارض الإلحاد ويدعو إلى الإيمان بالله لا يمكن ان يحل من خلال العلوم الطبيعية. داوكنس هو شخص مفوض لقراءة الطبيعة. واحد من الاكتشافات، منذ سنوات، وأنا مواصل على اعتباره كفكر قويّ وروحيّ، يعرف بـ "السماوات تروي مجد الله".

ثغرات في جدار الإلحاد

الوعي بالإله من المفهوم الاسلامي إلى المفهوم الغربي

محمد عثمان الخشت[*]

تكشف هذه المقالة مواطن الصدع المنهجي في الهندسة النظرية للتفكير الإلحادي، وهي تبيِّن من خلال العرض التحليلي التاريخي، ما يسميه الكاتب بالثغرات التي تصيب جدار الإلحاد جراء الخلل المنهجي في فهم الحقائق الواقعية للحياة البشرية وارتباطها بالبعد الغيبي.

يؤسس الباحث مقالته على جلاء معاني الألوهية بحسب ما جاءت به الأديان والفلسفات من أفهام وتعريفات، ثم ليدخل في تأصيل فكرته حول بطلان الأسس التي يعتمدها الملحدون في تسويغ تصوراتهم.

المحرر

تفاوتت الأديان والفلسفات في المعاني التي فهمت بها الألوهية، وربما يمكن القول إنّ للألوهية معانيَ متعددة بتعدد الأديان والفلسفات، منها:

ـ **المعنى الوجودي:** وحسبه يفهم الإنسان الألوهية بوصفها أصل الوجود ومنبعه، وهي الوجود الحق والأول والسرمدي...الخ.

ـ **المعنى القانوني والسياسي:** وحسبه تنظر بعض الأديان إلى اللَّه باعتباره الحاكم للأمة، والمشرع لقوانينها.

*ـ أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة، نائب رئيس جامعة القاهرة لشؤون التعليم والطلاب، مصر.

المعنى الأخلاقي: وحسبه تنظر بعض الأديان إلى اللّه باعتباره منبع الضمير وأساس الأخلاق، ولولاه لكان كل شيء مباحاً. ومن غيره لا يمكن قيام نظامٍ أخلاقي حقيقي.

المعنى الاجتماعي: وحسبه تنظر بعض الأديان مثل الطوطمية إلى اللّه باعتباره الجد الأعلى للقبيلة، وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود.

المعنى المنطقي: هو المعنى الذي يتصور اللّه باعتباره الموضوع الذي لا يحمل على غيره، مثلما ذهب أرسطو.

* الإلهيات المفارقة والطبيعية:

إذا كانت الإلهيات تدور حول معرفة الإله باعتباره الكائن الأول بإطلاق، فإن هذه المعرفة لها وسائل متعددة، منها العقل، ومنها الوحي[1].

والمعرفة العقلية للكائن الأول أو الله، إما أن تكون عن طريق العقل المحض الذي يستخدم مفاهيم مجردة ومفارقة، وهنا تسمى «إلهيات مفارقة». وإما أن تكون عن طريق مفهوم مشتق من الطبيعة (طبيعة نفسنا مثلاً)، وهنا تسمى «إلهيات طبيعية». ويطلق على المعتقد في الإلهيات المفارقة «تأليهي»، أما المعتقد في الإلهيات الطبيعية فيطلق عليه «تأليهي طبيعي».

وكل ما يعرفه التأليهي هو أن اللّه موجود، لكنه لا يعرف طبيعته. حيث يذهب التأليهي إلى أنه يمكن معرفة وجود اللّه بواسطة العقل وحده، لكن المفهوم الذي يمكن تكوينه عن هذا الوجود من وجهة نظر التأليهي مجرد مفهوم مفارق، وعلى هذا النحو لا يمكن التفكير في اللّه إلا بوصفه كائناً يتمتع بوجود واقعي فحسب، دون إمكانية تعيين طبيعة هذا الوجود الواقعي بدقة.

أما التأليهي الطبيعي فيدعى أن العقل يستطيع معرفة أن اللّه موجود وتعيين طبيعة وجود اللّه وتحديده بطريقة أدق بواسطة التمثيل مع الطبيعة، لأنه من وجهة نظره كائن يمتلك الفهم والحرية ويتضمن في ذاته المبدأ الأصلي لجميع الأشياء الأخرى.

فالتأليهي يتصور اللّه مجرّد علّة للعالم، ولا يحسم مسألة تعيين كيفية طبيعته.. في حين أن التأليهي الطبيعي يتصوره مبدعاً للعالم، عاقلاً، وحرّاً، وعليماً...الخ.

---

[1]ـ* الهوامش: -Kant، Critique of Pure Reason، Meikle John، P. 376 ff.

وتنقسم الإلهيات المفارقة إلى نوعين:

إلهيات كونية تظنّ أنها تشتقّ وجود الكائن الأصلي من التجربة بعامة دون أن تحدّد أيّ شيء دقيق عن العالم الذي تنتهي إليه هذه التجربة.

إلهيات أنطولوجية تظنّ أنها تعرف وجود اللّه بدون الحاجة إلى أيّ تجربة.

وتستدل الإلهيات الطبيعية على صفات خالق العالم ووجوده من القوام والنظام والوحدة التي تصادف في العالم، اعتماداً على التسليم بنوع مزدوج من السببية، أي بالطبيعة والحرية، وترتفع إذن من هذا العالم إلى العقل الأسمى بوصفه مبدأ لكل نظام وكمال سواء كانا طبيعيين أم خلقيين، وتسمى في الحالة الأولى إلهيات طبيعية، وفي الثانية إلهيات أخلاقية.. وهذه عند كنت غير الأخلاق اللاهوتية، لأن الأخيرة تتضمن قوانين خلقية مؤسسة على وجود سيد أسمى للعالم، في حين أن الإلهيات الأخلاقية هي اقتناع بوجود كائن أسمى مؤسس على قوانين أخلاقية.

وإذا كان من المعتاد أن يُفهم من «مفهوم الله» أنه كائن أسمى، مبدع للأشياء بما يتمتع به من فهم وحرية، وليس مجرد أصل للأشياء ذو طبيعة سرمدية تفعل عشوائياً، فإن من الممكن إنكار إيمان التأليهي بالله، لأنه لا يؤمن إلا بكائن أصلي، بينما مفهوم الإبداع بواسطة العقل والحرية ليس يقيناً بالنسبة له. لكن نظراً لأن عدم القدرة على الإثبات لا يستلزم بالضرورة الإنكار، فإنه يجب ألا يتهم شخص ما بأنه يؤيد أن ينكر شيئاً بسبب أنه لا يجرؤ على إثباته.. ومن ثم فإنه من العدل القول بأن التأليهي يؤمن بالله، بينما التأليهي الطبيعي يؤمن بالله الحي ذي العقل الأسمى.

وتكشف وجهة نظر كنْت بالنسبة للتأليهي والتأليهي الطبيعي، عن عدم مشروعية المعرفة التأملية اللاهوتية، إذ إنّه يعتبر أنّ محاولات العقل التي من هذا النوع، إنما تنتمي إلى مجال المعرفة النظرية، التي تغدو بدورها معرفة تأمُّلية عندما تدور حول موضوع أو مفاهيم لموضوع لا يمكن أن نصل إليها في أيّ تجربة، وبذلك تتعارض مع المعرفة الطبيعية التي لا تدور على أيّ موضوعات ولا أيّ محمولات لها غير تلك التي يمكن أن تعطى في تجربة ممكنة[1]، والتجربة الممكنة مع كل ما فيها من شروط عقلية قبلية إلا أنها ما زالت تجربة في نطاق عالم الطبيعة أو عالم الظواهر وليست مجاوزة له.

والخطأ الذي تقع فيه أيّ معرفة تأملية إلهية هو أنّها تريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على

[1] -Ibid.، PP. 367 - 9.

الإلهيات، إذ إنّ المبدأ الذي نستخدمه للاستدلال من المسبِّب على السبب في عالم الظواهر، أي مبدأ السببية، إنما هو مبدأ لمعرفة الطبيعة، لا للمعرفة التأملية. ولا يوجد أيّ مسوّغ لتطبيق مبدأ عالم الطبيعة على عالم الشيء في ذاته، ولو حدث هذا لفقد دلالته.. فعندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علتها، فإن ذلك يكون باستدلال ينتمي إلى الاستعمال التأملي للعقل، لا إلى استعماله الطبيعي، لأن هذا الأخير لا يمكنه التحدث إلا عن أحوال الأشياء بوصفها حوادث تجريبية، لا بوصفها أشياء في ذاتها. كما لا يمكنه أن يستدل من الأشياء على علة متميز تمام التميز عن العالم، لأن الموضوع لا يمثل هنا موضوع تجربة ممكنة، ومبدأ السببية لا يصدق إلا في عالم الظواهر الذي يعد الحقل الوحيد للتجارب، وليس له استعمال خارج هذا الحقل كما أنه ليس له دلالة خارجة، وإذا لم يلتزم بذلك فسيكون قد انحرف تماماً عن مقصوده المشروع.

ويصرح كنْت تصريحاً حاسماً لا يصدر عادة إلا عن فيلسوف ذي نزعة نقدية صارمة معادية للاهوت والمثالية التاريخية، بأنّ كل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات، إنما هي محاولات عقيمة تماماً، ولا طائل من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية، كما أن الاستعمال الطبيعي لا يمكن أن يصل إلى معرفة أيّ شيء إلهي، لأن كلّ مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال محايث لعالم الظواهر، بينما تقتضى معرفة كائن أسمى استعمالاً مفارقاً ليس فهمنا مُعداً له. وحتى يمكن لقانون السببية الذي يصدق تجريبياً فقط أن يؤدي إلى الكائن الأول، فإنه يجب أن ينتمي هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطاً بدوره، شأنه شأن كل الظواهر، حتى لو سُمِحَ لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامي للصلة بين المسببات وأسبابها، فأي مفهوم يمكن أن تقدمه هذه الطريقة؟ يجيب كنت بأنه لا يمكن أن تقدم لنا مفهوماً، فهيهات أن نصل لمفهوم عن كائن أسمى، لأن التجربة لا تقدم البتة أكبر المعلولات الممكنة بأسرها بوصفه شاهداً على علته[1].

إذن فالعلة الأولى ليست مفهوماً، الأمر الذي يؤكد أن عالم الشيء في ذاته عند كانط موضوع معرفى زائف، ومن ثم فإن كنت لم يُقيّد العقل لكي يفسح مجالاً للإيمان الديني، بل لكي يثبت أن أي موضوع إيماني لا يصل إلى مرتبة المفهوم المعرفي، ولذا فإنه وهم لا يقوم عليه دليل من الأدلة المتاحة لنا عبر عالم الظواهر، وهو لا يتعدّى كونه حاجة إنسانية لملء الفراغ في العقل الإنساني، ملء فجوة التعين الشامل على حدّ تعبير كنت.. يقول:

[1]- -Ibid.، P. 370.

"إذا كان من المسموح لنا فقط حتى لا نترك أي فراغ في عقلنا أن نملأ فجوة التعين الشامل هذه بمجرد فكرة عن الكمال الأسمى والضرورة الأصلية، فهذا يمكن التسليم به دون شك بوصفه مراعاة لنا، ولا يمكن التسليم به مطلقاً باسم أي دليل حاسم"[1].

وفي نص آخر لكنت أكثر حسماً في بيان صدق تأويلنا لعلاقة العقل بالإيمان عند كنت، ولرفضه القاطع لأي نوع من أنواع اللاهوت الديني القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يمثل اعترافاً ضمنياً بالوقوف عند حقل التجربة الممكنة.. في نصّ أكثر حسماً يقول كنت:

"إن كل استدلالاتنا التي تريد أن تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة هي استدلالات مخادعة بدون أساس.. إن للعقل البشري ميلاً إلى تخطى هذه الحدود، وتعد الأفكار المفارقة طبيعة ملازمة بالنسبة له بقدر ملازمة طبيعة المقولات بالنسبة للفهم، مع وجود خلاف واحد يتمثل في أن مقولات الفهم تؤدي إلى الحقيقة، أي تطابق مفاهيمها مع الشيء، بينما الأفكار المفارقة لا تولد إلا مظاهر خادعة Der Schein (في الحكم) لا مفر منه (أي يبدو الشيء على نحو مخالف لحقيقته) ولا يمكن لأعنف نقد أن يمنعه من خداعنا.. إن الأفكار المفارقة لو أُسيء فهم معناها واتخذت بمثابة مفاهيم عن أشياء متحققة، فستصبح عندئذ مفارقة في التطبيق، وبذلك بالذات تكون مخادعة [2].

هل يجوز بعد هذا أن نتحدث في فلسفة كنت عن عالم الأشياء في ذاتها عالم الإيمان بوصفه مشتملاً على أشياء متحققة؟ وإذا كانت التحليلات والنصوص السالفة تنفي هذا، فهل يجوز أن نصدق أن كنت كان يقصد إلغاء المعرفة لإفساح المجال للإيمان الديني؟ ربما نصدق كنت في ذلك إذا كان مقصده إلغاء المعرفة لإفساح المجال للإيمان الأخلاقي لا للإيمان الديني.. وشتان بين الاثنين، كما سنوضح لاحقاً، حيث إنه رفض الثاني في الوقت الذي أفسح فيه المجال للأول. وكثير من نصوصه في ضوء المقصد العام لفلسفته، تقف كشاهد على رفضه النقدي لعالم الإيمان الديني وعلى توجهه الظاهر نحو الأطروحة التي تكتفي بهذا العالم في نطاق الابتسمولوجية، وإن كانت أفسحت المجال لعالم آخر فهو عالم ميتافيزيقا الأخلاق، أو إيمان العقلي العملي المحض.

* **أدلة وجود الله:** توجد أدلة متعددة على وجود الله، أشهرها ثلاثة أدلة، هي:

1- الدليل الأنطولوجي (الوجودي):

قال به القديس أنسلم، وديكارت. ويثبت وجود اللّٰه عن طريق تحليل تصوره ككائن كامل. ويمكن

[1]- - Ibid.
[2]- Ibid.، P. 373.

التعبير عن الدليل الأنطولوجي بأكثر من صورة قياسية، فمثلاً يمكن وضعه في القياس الآتي:

- فكرة اللَّه (أو فكرة أكثر الكائنات كمالاً) هي فكرة عن شيء ينسب إليه عدد لا نهائي من الصفات التي تشتمل على الكمال المطلق.

- الوجود صفة تتحقق فيما له الكمال المطلق.

إذن: لا بدّ أن يكون اللَّه موجوداً.

ففكرة شيء له كل الكمالات الممكنة لكن ليس له وجود فعلى فكرة متناقضة، أي إنّه إذا كان لديّ فكرة عن كائن أسمى لكن ليس له وجود فعلي، فقد وقعت في تناقض، حيث يلزم أن يتحقق في الكائن الأسمى بوصفه أكثر الكائنات كمالاً صفة الوجود الفعلي، لأنها أحد أوجه الكمال.

فالدليل الوجودي ينطلق من فكرة الكمال المطلق. ومن المعروف أن ديكارت قد استدل على وجود الجوهر الإلهي باستخدام الدليل الوجودي انطلاقا من فكرة الكمال المطلق وهذا الاستدلال له عدة صور عند ديكارت:

أولها: لدي تصور عن الجوهر، لأنني ذاتي جوهر، لكن هذا لا يمكن أن يكون أساس تصوري للجوهر اللانهائي؛ لأنني متناه، ومن ثم فتصور الجوهر اللانهائي لا بدّ أن يكون ناشئا عن جوهر لانهائي موجود بالفعل. وبتعبير آخر لدى الإنسان فكرة الكمال، ولا يمكن أن يكون هو مصدرها لأنه كائن ناقص، لذا فإن مصدرها هو الكائن الكامل نفسه، ومن ثم فالله موجود[1].

وثانيها: إن تصور كائن كامل غير موجود ينطوي على تناقض لأن الوجود من سمات الكمال، فالقول بأن اللَّه الكامل غير موجود تناقض مثل التفكير في جبل بلا وادٍ. إذن فالله الكامل موجود[2].

وثالثها: لدي فكرة الكمال، ولو كنتُ علة وجودي لكنتُ قد خلقتُ نفسي كاملة، لكنني كائن ناقص، ومن ثَمَّ فقد خلقني كائن آخر غيري، فهل هذا الكائن كامل أم ناقص، لو كان ناقصاً لما أعطاني فكرة الكمال، لأن السبب يحوي دائماً ماهية وجود أكثر مما يتضمّن الأثر، فلا يمكن للأقل أنطولوجيا، وهو الفكرة، أن يكون السبب لشيء أعلى مثل الجوهر الإلهي. وإذن لا بدّ أن يكون سبب وجودي وهو الجوهر الإلهي موجوداً كاملاً. أو على الأقل لا بدّ «أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها. وإذا صحّ هذا فمن حيث إني شيء يفكر وفي نفسي فكرة عن الله، كائنة

[1]ـ- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 153.

[2] -Brain Davies، Philosophy of Religion: A Guide And Anthology. Oxford: Oxford University Press، 2000. p. 327.

ما كانت علة وجودي، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضاً شيء يفكر، وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلى الله»[1].

وقد انتقد توما الأكويني، ومن بعده كنت، هذا الدليل، على أساس عدم مشروعية الانتقال من الفكر إلى الوجود.

2- الدليل الكوسمولوجي (الكوني):

الدليل الكوسمولوجي (أو دليل حدوث العالم كما يسميه ليبنتز) قال به أرسطو وليبنتز وغيرهما، ويجري التعبير عادة عن هذا الدليل في شكل قياسي يتخذ الصورة الآتية:

- إذا وجد شيء، فينبغي أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مطلقة.

- والحال أني أنا نفسي أوجد على الأقل.

إذن: يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة[2].

ويستند هذا البرهان إلى القانون الطبيعي للسببية: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثاً بدوره، يجب أن يكون له سبب، وذلك حتى تتوقف سلسلة الأسباب التي يتتابع بعضها وراء بعض عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب بدونه لن تصل السلسلة إلى تمامها.

ومن صور هذا الدليل: الدليل الذي استخدمه ليبنتز، فعن طريق الاستناد لمبدأ السبب الكافي، أي «مبدأ لا شيء يوجد بلا سبب»[3]، يصل ليبنتز إلى الموناد الأعظم "الله" الذي هو فوق كل المونادات، فمن الممتنع التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المخلوقات، والأجسام تقبل القسمة في سلسلة لا متناهية، ولذا من اللازم أن يكون هناك سبب أو علة كافية خارج سلسلة الأشياء، وهذه العلة هي «الموناد الأعظم والموناد الوحيد غير المخلوق» [4].

وهذه العلة جوهر، ويلزم أن تكون علة واحدة؛ لأنه «لما كان هذا الجوهر سبباً كافياً لكل التغيرات أو التفاصيل، ولما كانت كل التغيرات أو التفاصيل ترتبط معاً في (كُلٍّ)، فيوجد إله واحد فقط، وهذا الإله كاف»[5].

---

[1]ـ- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 160.

[2] - Kant، Critique of Pure Reason، Meikle John، P. 353.

[3] - John Theodore Merz، Leibniz. London: William Blackwood and Sons، 1945. p. 138.

[4]- Robert C. Solomon، Introducing Philosophy، p. 107.

[5]ـ- ليبنتز، المونادولوجيا، ص 315.

ومن صور الدليل الكوسمولوجي دليل لوك الذي يعتمد على مبدأ السبب الكافي؛ فالدليل على وجود اللّه أن الإنسان يعرف باليقين الحدسي Intuitive Certainty أن العدم لا يمكن أن يكون مصدر الوجود، وإذا كنا موجودين، وكل ما هو موجود له بداية، فلا بد أن يكون ثمة شيء أزلي هو الذي أنشأ هذه الموجودات، ويستحيل أن يكون هذا الشيء هو المادة؛ لأنها غير عاقلة ولا يوجد فيها جميع القُوَى الموجودة في المخلوقات، فلا يمكن أن ينشأ عنها موجودات عاقلة ومتمتعة بقوى عديدة مثلنا. وإذن فلا بد أن تكون علة الموجودات عاقلة ومتمتعة بكل القوى؛ لأن ما يوجد في المعلولات لا بد أن يكون موجوداً في علتها، وهذه العلة كاملة ولها كل الصفات الإيجابية، لأنها هي مصدر كل ما في الموجودات من قوى وكل ما في الإنسان من علم ومعرفة[1].

من الواضح أن دليل لوك يعتمد على مبدأ السبب الكافي، وهو شكل من أشكال الدليل الكوسمولوجي. ومن الواضح كذلك أنه دليل يتجاوز حدود نظرية المعرفة التجريبية عند لوك؛ لأنه دليل استنباطي يتجاوز عالم الظواهر. ثم إن لوك يبدأ استدلاله بيقين حدسي وليس بيقين تجريبي؛ وفي هذا عدم اتساق مع نظرية المعرفة التجريبية، ووقوع في قلب المذهب الحدسي Intuitionism الذي يرى أن المبادئ والحقائق الأولية Primary Truths And Principles تُعرف مباشرة بالحدس.

3 الدليل الغائـي:

ويعرف أيضا بالدليل اللاهوتي الطبيعي. وقال به سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيون ويحدد كنت اللحظات الرئيسية للبرهان على النحو الآتي:

1- يوجد في كل مكان في العالم، علامات بارزة على تنظيم منفذ بحكمة كبيرة طبقاً لمقصد معين، ويوجد تنوع لا يوصف سواء من حيث مفهومه، أو من حيث الكم اللامحدود لما صدقه.

2- ولكن هذا التنظيم الغائي غريب كُلّياً عن أشياء العالم، ولا ينتهي إلا بشكل عرضي، أي إنّ طبيعة الأشياء المتنوعة لم يكن يمكنها بمساعدة هذا القدر من الوسائل المجتمعة أن تتفق تلقائياً مع مقاصد متعينة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصصت لهذه الغاية بمبدأ رتب الأشياء متخذاً من بعض الأفكار أساسا لعمله.

[1]- **John Locke، An Essay Concerning Human Understanding، p. 373.**

3- يوجد إذن علة (أو أكثر) سامية وحكيمة لا بدّ أنها علة العالم ليس بوصفها طبيعية كلية القدر وعشوائية بواسطة خصوبتها، بل بوصفها عقلاً فعالاً بواسطة الحرية.

4- وتستنتج وحدة هذه العلة من وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم منظور إليها بوصفها قطعاً من عمل فني، ونستنتجها على وجه اليقين في الحد الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتمال فيما وراء ذلك طبقاً لمبادئ قياس النظير Analogie [1].

ولا يؤدي هذا البرهان من وجهة نظر كنت إلا إلى أن اللَّه هو مهندس العالم، لا خالق العالم، لأنه يعتمد على قياس النظير، وهذا القياس لا يؤدي إلى أن اللَّه هو مهندس العالم، لا خالقه، حيث إنه يعتمد على التماثل بين اللَّه والعالم من ناحية والإنسان الصانع من جهة أخرى. والقياس هنا باطل لأنه يفترض المعرفة بطبيعة الموجود الكامل أو الله، بينما هذا ليس ممكناً. ولا يريد كنت أن يصدق أنه يمكن لأي امرئ أن يدعي أنه يدرك العلاقة بين كم العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والمصداق) والقدرة الكلية، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم ووحدانية خالقه المطلقة. ومن ثم فإنه يعتقد أنه لا يمكن للاهوت الطبيعي أن يعطي أي مفهوم متعين عن العلة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لكي يقدم مبدأ للإلهيات التي تشكل أساس الدين.

وإذا أريد لهذا البرهان أن يكون منطقياً مع نفسه، فإن معرفة العالم لا تؤدي إلا إلى أن اللَّه هو مهندس ومرتب العالم فحسب. أما إثبات أنه علّة خلق العالم من عدم، وأنه يحوز كل الكمالات، فهذا ما ليس في مقدور هذا البرهان إثباته إذا ظل يعتمد على الطرائق التجريبية، ويهيب بالبرهان الكوسمولوجي الذي يثبت وجود اللَّه كعلة واجبة ضرورة من حدوث العالم.

* الإلحاد بعشرة وجوه:

ينصرف ذهن القارئ العام إلى أن الإلحاد Atheism هو إنكار وجود الله، وفي الواقع ما هذا المعنى إلا وجه واحد من بين عشرةٍ أوجه على الأقل للإلحاد؛ فالإلحاد مصطلح متعدد الدلالات؛ وأكثر دلالاته انتشارا واستخداماً هي:

إنكار وجود الله.

وله دلالات أخرى، من أهمها:

1- السلوك والتصرف في الحياة كما لو كان اللَّه غير موجود مع الإيمان نظريا بوجود الله، وهذا هو الإلحاد العملي.

[1]- Kant، Critique of Pure Reason، Meikle John، P. 364.

2- عدم الاهتمام بوجود اللّه أو عدم وجوده.

3- إنكار النبوات.

4- نسبة التحكم في بعض الظواهر الكونية إلى غير اللّه الأحد، أو الشرك (ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم) (الحج:25).

5- وصف اللّه بما يتنزه عنه من صفات وأفعال، أو تأويل أسمائه على ما لا يليق به (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه) (الأعراف: 180).

6- الاعتقاد في الإنسان كوعي ووجود مبدع دون الإيمان بموجود مفارق.

7- إنكار العناية الإلهية مع التسليم بوجود الله.

8- الاعتقاد في أن إنسانا ما له طابع إلهي أو من أصل إلهي.

9- تحريف تفسير آيات القرآن أو الطعن في صحتها (إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا) (فصلت: 40).

وسوف نستخدم مصطلح الإلحاد بكل هذه الدلالات، مع التركز بشكل أكبر في الدلالة الأكثر استخداما، وهي إنكار وجود الله.. جريا على الاستخدام الشائع في عصرنا في مختلف القواميس والمعاجم والموسوعات.. وفي بعض الأحيان سوف نلقي الضوء على الممثلين للإلحاد بالمعاني الأخرى. ومن المعروف أن المنكرين لوجود اللّه يرفضون كل قضايا ما بعد الطبيعة الأخرى، مثل: الروح، الملائكة، النبوات، الخ. ويرفضون الاعتراف بالعلل الأولى للطبيعة؛ لأنها أمر يجاوز الإحساسات والمشاهدات. لكن هناك من ينكرون النبوات وفي الوقت نفسه يؤمنون بوجود إله، وهم يعتبرون ملحدين حسب الاستخدام الذائع في التراث العربي للكلمة. فمن الملاحظ عدم وجود تطابق دقيق بين المعنى الغربي والمعنى العربي للكلمة، فالمعنى الحرفي للكلمة في الغرب: نفي وجود الله؛ أما المعنى الحرفي للكلمة في العربية فهو: مال وانحرف عن...، وفي الفكر الغربي لا تطلق الكلمة على إنكار النبوات، بينما في الفكر العربي الإسلامي يعتبر منكر النبوات ملحداً.

* تاريخية الإلحاد:

نشأ الإلحاد منذ وقت مبكر في مختلف الحضارات القديمة، لكنه أخذ في التبلور كاتجاه فلسفي

مع مطلع الفلسفة اليونانية. ومن ثم ترجع الجذور الفلسفية للإلحاد تاريخيا إلى الفلسفة اليونانية التي بدأت في القرن السادس قبل الميلاد المسيح؛ حيث اعتنق نفر من الفلاسفة اليونان الإلحاد، نتيجة البيئة التي نشأوا فيها وهي بيئة كانت مليئة بالأديان الوثنية الشعبية، وكانت حافلة بالشرك والمادية والخرافة، والتصورات اللامعقولة عن الألوهية؛ مما أوجد رد فعل عكسياً وهو الإلحاد. فضلا عن طريقة التفكير المادية في الوجود، خصوصا عند المدرسة الأيونية التي فسرت الوجود تفسيراً طبيعياً مادياً.

وفي العصر الهيلينستي Hellenistic (يقع بين وفاة الإسكندر المقدوني عام 323 ق.م. وسقوط الإسكندرية علي أيدي الرومان في عام (30 ق.م.) ظهر ملحدون آخرون مثل أبيقور (Epicurus 270 -341 ق.م).

وفي الحضارة الإسلامية استُخدِم وصف الإلحاد على كل من أنكر النبوة، حتى لو لم ينكر وجود اللّٰه تعالى، مثل ابن الراوندي، ومحمد بن زكريا الرازي.

وفي الفلسفة الحديثة، خاصة في القرن الثامن عشر، ظهر هيوم Hume الذي أنكر المرتكزات التي يقوم عليها أي دين، مثل وجود اللّٰه تعالى والنبوة، وخلود الروح.

وفي القرن التاسع عشر ذهب أوجست كونت (Auguste Comte 1798 – 1875) إلى أن العلم قد تجاوز الدين، حسب ما يعرف باسم "قانون المراحل الثلاث".

ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت[1]. وهو الأمر الذي ظهر أثره بوضوح عند رينان Renen في رفضه للأديان.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعلن نيتشه (Nietzsche 1844 -1900) موت الإله، فليس الإله غير موجود فقط، بل إنه مات. ولقب نيتشه بعدو المسيح[2]؟

وقد سار الإلحاد في اتجاه المذهب المادي المنكر لوجود اللّٰه تعالى، مثلما هي الحال عند جاسندي، ولامتري ودولباخ، وهيكل، وماركس Marx، وإنجلز، ولينين. كما سار في اتجاه المذهب الإنساني المطلق، مثلما هي الحال عند فويرباخ، وباور. وسار في اتجاه «لا أدري» عند سبنسر، وهكسلي، وداروين.

[1] - Simon Blackburn، Oxford Dictionary Of Philosophy، Oxford، Oxford University Press، 1996.p. 72.
[2]- Henry D. Aiken، The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers. p.206.

وفي القرن العشرين اتخذ الإلحاد بعداً نفسياً عند مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد. وظهر شكل جديد من أشكال الإلحاد هو عدم الاهتمام بما إذا كان اللّه موجوداً أو غير موجود، وظهر هذا الشكل عند كروتشه (1866-1952) وهيدجر (1889-1976).

وفي العالم العربي والإسلامي في القرن العشرين ظهرت مجموعة من الملحدين، وهناك العديد من بقايا الشيوعيين العرب الآن الذين يتخذون موقفا إلحاديا غير صريح.

*معتقدات الإلحاد وأشهر كتبها:

يرى الملحدون من الماديين أن جوهر العالم مادي، وأن حقيقة الوجود أو الكون أو العالم هي المادة؛ فالمادة هي الأصل الأول الذي يشكل وجود الكون. ولا يوجد فيه روح ولا أي شيء إلا ما هو مادي. والمادية ترى أن المادة هي منبع المعارف والوعي والعقل[1]. ولا تؤمن بالله، ولا بالنفس، ولا بالنبوة، ولا باليوم الآخر؛ فالحياة الدنيا هي الحياة الوحيدة الحقيقية. وبشكل عام لا تؤمن المادية بأي عقيدة غيبية أو دينية.

ويرفض الملحدون الأدلة الثلاثة التقليدية على وجود الله، وهي: الدليل الوجودي، والدليل الكوني، والدليل الغائي[2]. ويقدمون حججاً مضادة. وهي في مجملها لا تخرج عن الانتقادات التي قدمها هيوم.

ومن أهم الأعمال التي تتجلى فيها النزعة الإلحادية كتاب «الإنسان الآلي» للفيلسوف لاميتري(1709-1751م) أحد أركان المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وأكد فيه مادية الإنسان وأنه مجرد آلة بدون روح. وكتاب «نظام الطبيعة» أيضاً للفيلسوف هولباخ (1723-1789م) الذي أنكر فيه الروح والآخرة، وقال إن عدم وجود حياة أخرى يحرر الإنسان من سلطة القساوسة والكنيسة[3].

ومن أهم الأعمال التي تتجلى فيها النزعة الإلحادية أيضاً كتب هيوم، مثل «محاورات في الدين الطبيعي» و«التاريخ الطبيعي للدين».

ومن الأعمال الرئيسية المعبرة عن النزعة الإلحادية في بعض معانيها، مؤلفات نيتشه، مثل

[1]- Simon Blackburn، Oxford Dictionary Of Philosophy، Oxford، Oxford University Press، 1996. P. 233.

[2]ـ- لمزيد من التفاصيل انظر: د.محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، دار نهضة مصر، 2006.
و د.محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص29.

[3]ـ-جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص144-145.

«هكذا تكلم زرادشت»، و«إرادة القوة»، و«غروب الأصنام»، و«أصل الأخلاق»، وطالب في أعماله بجرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق»[1]. وانتقد التربية الروحية التي دعت إليها المسيحية واعتبرها قائمة على أخلاق العبيد، أخلاق العجز والحقد الدفين، ومن ثم لُقب بعدو المسيح. ودعا إلى أخلاق السادة القائمة على إرادة القوة، ومحو الضعف والضعفاء والقضاء على أخلاقهم أخلاق العبيد. واعتبر أن مقياس القيم هو إرادة القوة وليس اللذة أو المنفعة، وكان هذا امتداداً لرأيه المنكر لوجود الروح الفردي وخلوده، لكنه من جهة أخرى قال بنظرية «العود الأبدي» التي تقول بالعودة من جديد، ثم الفناء والعودة إلى ما لا نهاية في هذا العالم لا في عالم آخر.

كما يعد كتاب «الوجود والعدم»، ورواية «الغثيان»، وكتاب «الوجودية مذهب إنساني»، لجان بول سارتر، من أكثر الكتب تعبيراً عن الإلحاد في القرن العشرين[2].

* ثغرات في جدار الإلحاد:

يدل استعراض تاريخ الفلسفة على أن عدد الفلاسفة المؤمنين بصرف النظر عن اختلاف مضمون الإيمان من فيلسوف إلى آخر يفوق بمراحل عدد الفلاسفة الملحدين مجتمعين على الرغم من تنوع مشاربهم.

وتيار الإلحاد غير منظم، فقلوبهم شتّى، وعقولهم متباينة، وأسس الإلحاد تضعف يوماً بعد يوم، بسبب الفشل النظري في مواكبة التطور الحادث في العلم وفلسفة العلوم.

ولا تزال الضربات النقدية المتتالية توجّه إلى الإلحاد من مختلف التيارات الفلسفية والدينية. وقد عجزت حركات الإلحاد بمختلف تياراتها عن تقديم بديل للدين، ونظرت للإنسان نظرة ضيقة الأفق، ولم تستطع تبيُّن الحاجات الروحية في الإنسان، ولم تقدم أيّ حلّ للمسائل الفلسفية الكبرى التي تشغل الإنسان.

إن حركات الإلحاد تقصر مجال المعرفة على المادة، وتعجز عن تفسير قضايا جوهرية من قبيل: أصل العالم، ووجود الله، وحرية الإرادة، وخلود الروح. وهذا ما يقدمه الدين. ولقد أخطأ الماديون الملاحدة عندما اعتبروا أن المادة هي الحقيقة القصوى، فالعلم نفسه يقوم على مفاهيم غير مادية، مثل مفهوم اللامتناهي في الرياضيات.

---

[1]ـ - د.توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص 230.

[2]ـ د. محمد عثمان الخشت، مفهوم الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، السعودية، العدد 126، رمضان 1426هـ.

وقد أنكر الملحدون وجود اللّه لأنهم لا يستطيعون أن يستدلّوا عليه حسّياً ولا يستطيعون مشاهدته أو لمسه! فلا يمكن عندهم التحقق منه بالحواس ولا تحديده بالتجربة؛ ولذا فهم لا يؤمنون به.

ولكن من وجهة نظرنا أنّ وجود اللّه تعالى يُستدلّ عليه بالعقل، فضلاً عن الاستدلال عليه بشكل تجريبي غير مباشر عن طريق الآثار الحسية له، وهذا ما أدركه أحد الأعراب البسطاء ولم يدركه الماديون ولا الوضعيون التقليديون ولا الوضعيون الجدد، فقد قال أعرابي- وقد سئل: ما الدليل على وجود الربّ تعالى؟- فقال: «يا سبحان اللّه! إنّ البعر ليَدلّ على البعير، وإنّ أثر الأقدام لتدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدلّ ذلك على وجود اللطيف الخبير»[1]. وعن أبي حنيفة أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود الباري تعالى فقال لهم: " دعوني فإني مفكّر في أمر قد أخبرت عنه، ذكروا لي أن سفينة في البحر، فيها أنواع من المتاجر، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها، وهي مع ذلك تذهب وتجيء، وتسير بنفسها، وتخترق الأمواج العظام حتى تتخلّص منها، وتسير حيث شاءت بنفسها لا يسوقها أحد. فقالوا:هذا شيء لا يقوله عاقل. فقال: هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوي والسفلي، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة، أليس لها صانع؟! فبهت القوم ورجعوا إلى الحقّ وأسلموا على يديه[2].

ومهما كان عدد الملحدين كبيرا حسب آخر الإحصائيات، فإن مجموع الملحدين صغير بالقياس إلى مجموع سكان العالم المؤمنين. فيبلغ عدد الملحدين في العالم من المنكرين لوجود اللّه Atheist، وغير المؤمنين بالدين Nonreligious، واللاأدريين Agnostic، حوالى 850 مليونا وفقاً لأحدث الإحصائيات. وتبلغ نسبتهم بالقياس إلى مجموع سكان العالم 14%.

ولا نريد أن نستطرد هنا أكثر من ذلك في بيان تهافت الإلحاد، فهذا الكتاب كلّه هو برهنة عقلية على الإيمان في مواجهة الإلحاد بكلّ أشكاله ووجوهه.

[1]ـ -ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1401هـ، ج1، ص 59.

[2]ـ - المرجع السابق، الموضع نفسه.

الإلحاد غرباً

فلسفة وجود أم أمل طوباوي

شريف الدين بن دوبة[*]

يكشف تاريخ الوجود في كتاب الفلسفة البشرية عن تلاقح أصلي بين فلسفة الوجود، وفعل الكينونة. فالتموضع الكلاسيكي للوجود في مباحث الفلسفة، والتواضع عليه بالأنطولوجيا لدى ممتهني الفلسفة عند الإغريق، يُظهر مثل هذا التداخل الواسع بين الدلالتين. فالوجود (Ontology) في الفلسفة هو العلم بالوجود، وليس الوجود، أما التعريف الأرسطي للأنطولوجيا بأنها دراسة للوجود من حيث هو موجود فحسب، فإنه يضع الوجود في دائرة الميتافيزيقا، ويخرجه من البعد الإنساني. وكانت النتيجة أن تلقّفها التجريد المنطقي بصدره الواسع، فكانت المثالية، والصورية، والمطلقية عنواناً لفلسفة الوجود، ومحاولة في المطابقة بين الفعل، والنظر في الوجود.

تبحث هذه المقالة في جذور الظاهرة الإلحادية التي نشأت في الغرب، وتبيِّن بواعثها الفكرية والثقافية، وما إذا كانت تشكل رؤية فلسفية للوجود أم هي مجرد أملٍ طوباوي.

المحرر

كان الدين في التأصيل الفلسفي، أول معرفة تعرضت للهجوم، على قاعدة التطابق الموجود بينها، وبين الموروث الثقافي. وما ذاك إلاّ لأنّ الثقافة كمعطى روحيّ في العرف الألماني، هي معرفة يتقاطع فيها كلّ معتقد، وتوجه روحيّ، ودينيّ. وما التطابق في المعنى بين الروحي، المعنوي، والدين سوى دليل على هذا الوجود المتداخل؛ ولذا فالاهتمام بالروح أصل، ومطلب في المعتقد الديني.

ولقد تواضع العرب على نعت النقد، والمروق من المعتقد الديني إلحاداً، فهو حكم قيميّ

---

*- باحث وأستاذ الفلسفة، جامعة سعيدة، الجمهورية الجزائرية.

يسقط على كل من كان له موقفاً مختلفاً عن الغير الذي يملك سلطة الأكثرية، ولذا فهو حكم قيمة، يحتمل الصواب، وإمكانية الخطأ. فالاعتقاد بكفر المجتمعات السابقة على قاعدة الاعتقادات الأسطورية، والخرافية، مسألة فيها نظر، لأن الحكم ناتج من تصوّر، وفهم شخصي للواقع. فهو تجاوز، وتقزيم للدين، أو للتدين بتعبير أدق؛ وقد عرف المجتمع الغربي بتوجهاته نحو رفض، ونقد الدين، والتديُّن، وهي ظاهرة تستدعي التوقُّف لأجل التعرُّف إلى علل الظاهرة الثقافية، والفكرية، والدينية نفسها، فموجة التمرد في الغرب هي نتاج محددات شرطية، ساهمت في ميلادها، وسنحاول في هذه الدراسة الوقوف عند أهمّ الدوافع التي نراها رئيسة في إنتاج هذا اللون من الظواهر عند بني البشر، وتبقى مفتوحة على الدراسة على قاعدة التنوع، والغموض الذي يكتنف الظاهرة الإنسانية.

المحدّد السياسي

يمكن قراءة العلاقة بين الإنسان، والسياسة، من خلال فلسفة السلطة، ونظريات الفكر السياسي، التي تختزل الكم الهائل من هذه العلاقات: فالسلطة كمفهوم مجموع من العلاقات الضاغطة، حاول الفلاسفة تنظيرها من خلال تجريد، و"صَوْرَنَة" لبعض الوقائع التي عرفها البشر، فالسلطة كمنظومة مركزية بيد سلطة حاكمة، تبسط بها نفوذها على المحكومين، وهذا من خلال نظرياتها التربوية، ورؤاها الاقتصادية، وفلسفتها السياسية، وهو ما نجده حاضراً في النظرية الماركسية، فالنظام هو علاقة بين حاكمين، ومحكومين، وبين من يملك وسائل الإنتاج، ومن لا يملك غير جهده العضلي، والاستلاب Aliénation بأشكاله المتعددة، وراء الشعور بالرفض للسلطة، إذ السلطة عند المغترب عن ذاته، والعاجز عن توفير قوته اليومي، مؤسسة قاهرة، ومستبدة، تسعى إلى تسخيره، وسلبه كل ما يملكه، حتى جهده أصبح سلعة تباع، وتشترى، وفائض القيمة في الاقتصاد السياسي، تعبير عن هذا السلب.

يقدم لنا الفكر السياسي حول السلطة الكثير من المبررات، والتوضيحات التي تؤكد لنا ارتباط ظاهرة الإلحاد بالمحددات السياسية، فأصالة التدين في الطبيعة البشرية مسألة لا نقاش فيها، فالحاكم كمصدر للسلطة، ينتمي إلى مؤسسة دينية معينة، مهما كانت نوعية هذا التدين، وانتماؤه هذا يمنح المشروعية، والشرعية لهاته المؤسسة الدينية. والنظريات الفلسفية التي بررت هذه الرابطة بين السلطة، والدين كثيرة، «نظرية التفويض الالهي»، «نظرية العناية الالهية».. وغيرها من النظريات التي حاولت اعتماد العقل التجريدي في تبرير مشروعية السلطة السياسية، وفي سيرة الفرعون

«رمسيس الثاني[1]» عبرٌ، وأفكار تغنينا عن كثير من التفصيلات. جاء في سورة القصص:(وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ)[2]، وفي سيرة نمرود العراق أيضا، وغيره، وقليل من لا يندرج ضمن زمرتهم عبر التاريخ، فكل إنسان يضمر ما أظهر فرعون، فالمركزية الذاتية، والتقوقع داخل الذات يجعل من الآخر عدواً، ومعارضاً لحرية الذات، فالكل يتعلق بذاته، ويسعى إلى أن يكون هو الأفضل، والسبل التي يسير فيها تحرفُه عن الطريق المستقيم، وهو التقوى، والاتجاه نحو الله. الآيات التي تتضمن السير، والرجعة إلى اللَّه مثل: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[3]، تقرّر أن الطريق المستقيم يتمثل في التوجُّه نحو الله، ولكن ليس بالطرق الشكلية التي تتقوقع داخل الكلمات، مثل ما نشهده حاليا في التنظيمات الدينية المستثمرة صهيونياً. فالتوجُّه إلى الذات فقط هو طرق أبواب مسدودة، ويحاكي البحث عن قبعة سوداء في غرفة مظلمة، وقد عملت الأنظمة المستبدة على ترسيخ، وتوطيد هذا التوجه الرافض الذي أنعكس على الدين، وأشكال التدين.

على هذا الأساس تكوّنت داخل الفرد البشري، حالة نفسية شعورية رافضة لأي شكل من أشكال السلطة. فالسلطة مؤسسة ضاغطة، ونافية للحرية، والدليل على ذلك ما نجده في المنظومة الأسرية، بين الوالدين والأبناء، فكلما بدأت الشخصية الفردية في النمو، ظهر التنافر بين الطرفين، كمنحى نفسي لإثبات التميّز، واستقلالية الشخصية، ويبدأ الصراع داخل الأسرة، وذاك ما نجده في الدراسات النفسية بشكل صريح، حيث يظهر التعارض بين السلطة والإنسان في الممارسة المهنية أيضاً، إذ نلاحظ أيضاً صراعاً، وتنافراً بين المسؤول والموظف، في المؤسسة، والدليل على ذلك قيام العلاقة بينهما على مبدأ الشك، وفقدان الثقة، فالموظف ينظر اليه كقوة مفروضة عليه، والقدر مسؤول عن تبعيته لهذا المسؤول، ولهذا تنغرس في ذهنية العامل رفضاً لكل ما يرتبط بالمسؤول.

الصراع الدفين في النفس الإنسانية بين إرادة الفرد، وتعسفية السلطة، وتعاليها وراء كل موجة تمرُّد، وإلحاد، فهو ظاهرة اجتماعية، وسياسية في المنطلق، والمبدأ، والتلازم الموجود بين العنف والسلطة، مبرِّر منطقي للتمرُّد عن كل معتقد ديني، وهذا ما نشاهده يومياً في أساليب الجماعات الدينية المعاصرة، التي تتخذ من الدين غطاءً لها لضرب المعتقد الديني الإسلامي، الذي هو في

[1]- د رمسيس الثاني ملك من ملوك مصر ولد في 1303 ق.م وحكم مصر لمدة 67 سنة من 1279 ق.م. حتى 1212 ق.م. صعد إلى الحكم وهو في أوائل العشرينات من العمر، من بين الملوك الذين ادعوا الربوبية[الألوهية]

[2]- سورة القصص، الآية:38

[3]- سورة البقرة، الآية:28

الحقيقة مجرد استثمار من طرف سلطة خفية، نتفق عليها تقليدياً باسم الصهيونية العالمية، كمبرر، وتفسير لا غير، وان كنا نجد أن هذه السلطة تنحل إلى مجموعة سلطات، قد تكون إسلامية في صورتها، لا دينية في جوهرها.

فالعنف الذي تمارسه هذه الجماعات الدينية، ينتج الإلحاد، والكفر بالدين الذي تنتمي اليه هذه الجماعات بشكل حتمي، فماذا تنتظر من ردّ فعل على التدين الذي يحز رؤوس الأطفال أمام أعين العالم، ويحرق السجناء غير الردة والارتداد!!! فتوظيف السلطة الزمنية يحتاج إلى تأسيس روحي، وديني، هذا ما اعتدنا على قراءته في الفكر السياسي التقليدي، ولكن الروحي بدأ في التراجع دلاليا، فأصبح القتل بأشكاله المتعددة، شكلاً جديداً من الا بدّاع البشري الذي تجاوز الوحشية، حيث عجزت اللغة عن استيعاب هذا المستوى من الحقارة والتدني الذي ارتبط بالأساليب التي تنتهجها تلك الجماعات باسم التدين.

المحددات الثقافية

يصطلح الفكر الغربي على كون الأسطورة هي المنتج الثقافي الاول للإنسان، فمنها، وبها نبتت العقائد، وتصطدم عملية البحث في الرابطة بين الدين، أو التدين، والأسطورة بكثير من العوائق، ومنها البعد الماضوي في الأساطير أو المعتقدات التي كان تدين بها الشعوب، إذ تطرح أمام الباحث المعاصر إشكالية استنطاق الوثائق، ومحاولة فهمها أو تفسيرها، فاللغة أو البنية الرمزية التي كتبت بها الوثيقة يكتنفها الكثير من الغموض، لأن معرفة لغة الآخر هي المدخل الأول لفهم فكره، وموروثه الثقافي، وهي من الصعوبات التي تقف أمام الباحث في اكتناه وفهم ثقافات الغير، إذ تتحول هذه الحواجز عند قراءة وتفسير رموز وثقافات الشعوب القديمة إلى فضاء استحالات، فهي حقول تأويلية بامتياز، يكون فيها موقع التفسير شاغراً، وتأويل النصوص قد يجانب الحقيقة المقصودة في النص، وانطلاقاً من هذه المسلمة كانت مضامين الأسطورة عند بعضهم تصدق على كل ما يتعارض مع الواقع، وعند بعضهم الآخر وثيقة تمكن من قراءة تاريخ وثقافات هذه الشعوب، فالأسطورة مأخوذة من سطر، أي ألّف الأساطير أو الأحاديث التي لا أصل لها أي الأحاديث العجيبة الخارقة للطبيعي وللمعتاد عند البشر، فيقال: سطر ويجمع إلى عشرة أسطار ثم أساطير جمع الجمع سطرها ألفها، سطر علينا أتانا بالأساطير.. يقال: سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل، يقال: هو يسطر ما لا أصل له أي يؤلف..»[1].

ونلاحظ على اصطلاح الأسطورة الجذور الإيتيقية في الدلالة، إذ كانت موضوع تقييم وتأويل من

[1]- ابن منظور، لسان العرب، الجزء السابع، دار صادر، بيروت 2003 ص:182.

طرف الآخر، وليس من قبل الذوات المشكِّلة لها، فالحكم بالصفة الأسطورية على المعتقدات لا يوجد عند الشخص المعتقد بل يكون خارج دائرة الاعتقاد، إذ ليست الأسطورة بالنسبة إلى إنسان العصر الأسطوري أسطورة بل هي تعبير عن الحقيقة، والحكم التقييمي يجانب الموضوعية في أغلب الأحوال.

ويعتقد بعضهم أن الأسطورة تعريب لكلمة historia الإغريقية التي تعني رواية أحداث ماضية بغرض التسلية من غير تدقيق وتمحيص، وتعريفاً هي حكاية عن كائنات تتجاوز تصوّرات العقل الموضوعي، وما يميِّزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها، فالأسطورة موضوع اعتقاد[1].

وتقابل الأسطورة عند كثير من الباحثين الواقع، فهي خيالية لا تمتّ إلى الحقيقة الواقعية بصلة، ولا تعبِّر عن أيّ حقيقة، وهي عند الباحث المنصف، تكون ظاهرة رمزية تستبطن الكثير من المدلولات، كما أنها بنية بالغة الصرامة والتحديد، وهي منطقياً، وقبل ذلك جدليّاً مقولة ضرورية للإدراك وللوجود عموماً[2]، ويعتبر ميرسيا الياد الأسطورة وثيقة اجتماعية: تروي تاريخاً مقدّساً، تروي حدثاً جرى في الزمان البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون مثلاً، أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعاً من نبات أو مسلكاً يسلكه الإنسان أو مؤسسة[3].

فهي إذاً، بنية معرفية، ومنظومة اجتماعية تحتاج إلى بحث جدّي، موضوعي يتعالى فيه عن كل نظرة فوقية، لأنّ التشابك الذي نجده في التصوير الأسطوري لعناصر الحدث يجد ما يبرِّره، إذ إنّ الفكر البشري بملكاته المتعددة، يستطيع إضافة وتغيير معطيات الحدث. والحوادث التاريخية التي تصوِّرها الأسطورة هي حوادث حقيقية، فهي: "..وقائع تاريخية أبطالها ملوك عظماء، كان لهم تأثير كبير في عقول الناس، الذين تناقلوا سيرهم، أجيالاً، وأضافوا إليها من خيالهم، ما بلغوا بأولئك الملوك مبلغ الآلهة، فبعدهم الأحفاد، ناسين حقيقتهم الأولى"[4].

تحمل إذن القصص والمصطلح عليها بالأساطير في الثقافة الاجتماعية لتلك الجماعات الكثير من الدلالات وأهمها الدلالة الأيديولوجية. فهي تعبير عن موقف الجماعة أو السلطة من الكون ومن الإنسان، فالعلاقات البشرية تتحدد تبعاً لهذه الرؤية الكونية، كما يلاحظ أيضاً المنحى التربوي في مضامين هذه القصص، إذ نجد المغزى الأخلاقي الذي يساهم في بناء الآداب العامة للمجتمع، فتوظيف القصة والمثال في التربية يجد جذوره الأولى في ما يسمى بالأساطير.

[1]- خليل احمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط:3 1986 ص:8.
[2]- أليكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريه، ط:1 2000 ص: 43.
[3]- ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط:-1 1991 ص: 10.
[4]- احمد زياد محبك، دراسات نقدية، منشورات دار علاء الدين، سوريه، ط:1 2001- ص: 13.

وعند الرجوع إلى تاريخ الأرشفة يؤكِّد ذلك أيضاً، فعدم تمييز النص الأسطوري عن غيره في الثقافات الإنسانية، ينبئ بواقعية وأهمية تلك المعارف التي نصطلح عليها حالياً بالأساطير، إذ كانت تخضع جميع الوثائق لنظام واحد دون تصنيف وبقي هذا "النظام في الأرشفة...حتى عصر المملكة الأشورية الجديدة، حيث نجد...النصوص وقد حفظت بعضها إلى جانب بعض دونما عناية بفرزها إلى مجموعات وفق موضوعاتها، وحيث النصوص والحكم والوصايا إلى جانب الصلوات والتراتيل، إلى جانب الأساطير"[1]. فالأسطورة هي ثقافة ومرآة عاكسة للمستوى الفكري والعلمي للشعوب وليست حالة مرضية اعترت عقول القدماء كما يتوهّم بعض علماء العصر، وموقع الأسطورة في المحدد الثقافي ضروري، ومهم، حيث تفرض الأسطورة معتقد كلياني، متعال على الأفراد، يمارس سلطة التوجيه الأيديولوجي، والسلوكي، ومن المعروف أن الثقافة الأسطورية متضمنة لكثير من التعددية، أو ما نصطلح عليه في المجتمعات الدينية، بالوثنية، إذ تؤمن بمتناقضات، وبموجودات خرافية، يحكم العقل باستحالتها، ولكنه ينافق في القبول بها، أو بلغة أوضح يظهر ما لا يبطن، ففي التاريخ الإسلامي نجد في الزندقة كتوجه فكري تعبيراً عن هذه الازدواجية العقدية، والفكرية عند المجتمعات، فالغالب مهما كانت عقيدته، وثقافته من الناحية القيمية، فإن ثقافة المغلوب تبقى تتحرك في شكل خفي، وفي التراث الإغريقي أيضاً توجد هذه المحددات الثقافية، والتي لعبت دوراً في بروز التوجه العقلاني الذي كان يرمي إلى التحرر من كل سلطة لا تمت بصلة إلى العقل المتعارف عليه عند بعض النخب الفكرية، وللعلم أن التأثير اليوناني في الفكر الغربي جلي، وبارز، فالفلسفة، والحداثة، وما بعدها نتاج للتحويرات التي أحدثها المفكر الغربي في الموروث اليوناني، فالاعتقاد بالتعددية، وبالمطلقية لبعض الظواهر، وبعض البشر أسس للرفض، وللتوجه نحو اللاتدين، بحجة أن الدين أفيون الشعب، وتراث شفهي كتبه البعض ينبغي تجاوزه، والعمل على تأسيس فكر منفتح لا يتقيد بقيم تتوارثها الأجيال عن الدين.

المحدّدات الفلسفية

الفلسفة. الدين.. مفاهيم إشكالية في الساحة الفكرية، حيث بلغت هذه الاختلافات والتباينات بين بني البشر درجة المفارقات، فكانت الفلسفة عند بعضهم من الشرائح الاجتماعية والفلاسفة الأوّل أداة للتقرب والتشبّه بالإله، وعايشت مع بعض التجارب الإنسانية أزمات أصبحت فيها الفلسفة أو امتهان التفلسف تهمة مهينة، تمنح السلطة مشروعية إعدام كل من يمارس هذه الحيثية التي هي جزء من طبيعته وحقه. وقد وجدت الديانة في وضع مماثل، إذ كانت العقيدة معرفة

[1]- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، سوريا، ط/ 2-2001 ص 09.

صاحبة سلطة أو حقيقة في مجتمعاتها، وعند الغير أصبحت تعكس الانحراف الفكري عند تلك المجتمعات، ومظهر من مظاهر الاستلاب الفكري.

واستقراء الفلسفة عبر تاريخها يكشف عن علاقتها الجدلية مع الدين، فكانت المعتقدات الدينية عند بعض الفلاسفة مظهراً للطفولة الفكرية، من حيث إن المعتقد الديني متعلّق بالخيال، واللاَّمعقول، فكان اللوغوس: العقل كمنظومة من القوانين الناظمة للتفكير مؤسّسة مقابلة للميتوس، فكانت الأطاريح الفلسفية تأسيساً لهذا التعارض الموجود بين المعتقد الديني، والفلسفة، والذي ساهم في ميلاد موجة من التحرر من المعتقدات الدينية، وكثير من ممتهني التفلسف انخرط في عالم الفلسفة للبحث عن موقع لذاته أمام التعدّد، والصراع الوجودي في إثبات الذات [الأنا وحدية]، فكانت بعض الفلسفات شريكا في ميلاد ظاهرة الإلحاد في الغرب، وسنحاول التعرض في هذه المحطة إلى بعض من المسلّمات الفلسفية المساهمة في نشأة الظاهرة.

مشكلة الشر

تعتبر مسألة الشر من المسائل الأساس في الفلسفة عموماً، وفي اللاَّهوت خصوصاً، فهي في الوجود الإنساني واقع معاينة، وليس مجرد افتراض، فالتردّد الذي يرافق الإرادة البشرية في الفعل، في لحظة الانتخاب بين ممكنين على الأقل، متضادين في الصفة العرضية، أو الجوهرية، يملك أحدهما صفة الخير، ويفتقدها الآخر، والطريف في الأمر أن قيمة الفعل الخلقية تتحدد بمقدار المعيقات، التي تصنف ضمن دائرة الشر، فأصبح الشر شرطا وجوديا للقيمة الخلقية، ومن المفارقات الفكرية التي نجدها في فلسفة الأخلاق غياب الدراسة المباشرة لمسألة الشر، فالخير يشكّل المحور الرئيس في جل الدراسات الأخلاقية، ونادرة تلك الكتابات التي أفردت لقضية الشر باباً أو فصلاً أو مبحثاً، في حين أنّ الشرّ كمصطلح أو كتمثُّل انطولوجي هو المحكّ الذي تعرض عليه هذه التصورات أو المعايير التي أفرزتها الدراسات الأخلاقية القديمة والحديثة. فالمصداقية تكمن في قدرة التصورات والنظريات الأخلاقية في تجاوز سلطة الشر، فهو كمفهوم يملك بعداً انطولوجياً على مستوى التصور وليس على مستوى الفعل، إذ إنّ الشريّة والخيرية معطيات قيمة ترتبط بالتجربة الأخلاقية للفرد وللجماعة. فالفكر هو المرجع الرئيس لأنطولوجية الشر وليس العقل على قاعدة الكونية التي يتصف بها العقل في مقابل نسبية الفكر، فزئبقية الدلالة التي أخذها الشر في تجليّاته المفاهيمية عبر التاريخ تثبت إشكالية المرجعية داخل الشخصية المفهومية لمصطلح الشر، وإبليس وأهريمان، والشيطان ومفستوفليس وحزازيل والنفس الأمارة بالسوء وغيرها من الاصطلاحات تثبت الأصل الإيتيقي لدلالة الشر، كما عملت ظاهرة الشر على بلبلة الاعتقاد في

الأديان، على قاعدة الخير المطلق الذي تقوم عليه الديانات التوحيدية، أو الديانات الأخلاقية، فوجود الشر في الحياة البشرية يتعارض مع الإرادة المطلقة التي تتحايث مع الوجود الإلهي، فالتسليم بمصادرة أن اللَّه كقادر، ومريد، وخير مطلق، تفترض غياب الأشكال القائمة من الشر، فالزلازل على سبيل المثال، وما يترتب عليها من كوارث، تدفع بعض البشر إلى الاعتقاد في عبثية الحياة، وغياب الحكمة في المنظومة الكونية، والتي تتجلى في بعض مظاهر الإلحاد عند الغرب، ويمكن القول إلى حد ما بأن محاولات الفلاسفة في تبرير الشر الفيزيقي، أو الميتافيزيقي ليست إلا صيغاً، وصوراً برهانية، موهمة، وفارغة وضعياً من كل محتوى يمنحها قابلية التجسيد، فالانتقادات التي وجهها الفيلسوف الفرنسي فولتير لكتاب التيوديسيا للفيلسوف [ليبنتز Leibnitz] والتي أقامه على مصادرة رئيسة تنص على أن: "الله [Theos] عادل [Dike] في سماحه بالشر الذي نجده في العالم"[1].

ومنه أصبحت التيوديسيا، معلماً بارزاً للأطاريح الخاصة بتبرير مسألة الشر في الفكر الفلسفي، وخصوصاً في فلسفة الدين، فكانت هناك تيوديسيات، وليس تيوديسيا واحدة، كل يحاول بطريقته الخاصة فك بعض ألغاز هذا السر، وهو وجود الشر في العالم الطبيعي، والبشري، وهل هو ضرورة طبيعية، أم مقتضى أخلاقي؟...فالحوادث الطبيعية وراء مراجعة كثير من المعتقدات، والمصادرات، فالاعتقاد التقليدي عند العامة هو أن الظاهرة الطبيعية كالزلزال مثلا ذات مرجعية ميتافيزيقية تكشف عن عقاب يسلطه اللَّه على العباد الظالمين، والفاجرين، وهو معتقد مشترك بين المنتسبين إلى جل الديانات، وهو مؤسس نقلياً، فما ورد في الكتاب الكريم من قصص الأمم التي شملها السخط والغضب الالهي: قوم لوط (ع)... ففي الفكر الغربي مثلاً استثمر فلاسفتهم هذه الحوادث في ضرب الحجاج المعتمد في الاكليروس، ومن بينهم المفكر الفرنسي فولتير[2] الذي استغل زلزال لشبونه في ضرب الأدلة التي اعتمدها ليبنتز في بيان كمال وتمام العالم الممكن، حيث كانت طبيعة الكارثة متناسبة مع القصد الحجاجي، فمن دواعي السخرية، أنه ضرب مدينة مسيحية كاثوليكية عميقة الإيمان، في يوم عيد جميع القديسين، ولم يلحق أضراراً كبيرة بالحي الفاجر، في المدينة بينما دمر معظم كنائسهاـ [وهو ما أدى إلى حرمان المدافعين عن الحجة التي ذهبت إلى ان الزلزال هو نتيجة لحكم اللَّه على خطيئة المدينة من أن تكون لحجتهم أي قوة حقيقية..[3] فالمسائل التي ترتبط بنظرية الشر في الفلسفة، واللاهوت تفضي إلى كثير من الاستتباعات أهمها اهتزاز سلطة المقدس، التي منها الدين، فالثورة على المؤسسة الدينية بعيداً عن مبدأ المعيارية مدخل للإلحاد في الثقافة الغربية.

---

[1]- دانيال سبيك، مشكلة الشر، ترجمة: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة الطبعة الأولى 2016 ص:141.

[2]-* فرانسوا ماري اروي، من فلاسفة الثورة الفرنسية، ومن اهم كتبه: كانديد..

[3]- دانيال سبيك، مشكلة الشر، مرجع سابق، ص:141.

العقلانية كمدخل للإلحاد

كانت العاقلية في تعريف الإنسان موقع الفصل النوعي لبني الإنسان، فهي الخاصيّة التي يسمو بها الإنسان عن باقي الموجودات، والعقل جوهر، تكتمل به الإنسانية، وتاريخ مفهوم العقل تاريخٌ للفلسفة ذاتها، فزئبقية الدلالة التي حملتها اللغات البشرية جعلت الاختلاف في تصوُّره مسألة بديهية، وعليه من الضرورة بمكان مراجعة المفهوم والدلالة التي نحملها حول العقل، فمن خلالها يتحدّد الموقع والرؤية، فالمعاني التي تطلق على العقل متعددة، إذ لا يمكننا كما يقول التريكي[1]: أن نربط استعمال العقل بحقل معرفي معين، ومع ذلك فلا بد أن ننتبه إلى أن المفاهيم المتعدّدة لكلمة عقل تجد جذورها في الاتجاهات المختلفة التي تتخذّها العلوم داخل الحقول القولية.

وعليه فإن الأطاريح الفلسفية المعاصرة تكشف لنا عن أزمة الفلسفة في النظر إلى العقل، فبعدما كانت الفلسفة الفضاء الذي يستقطبه الباحث عن الحقيقة أصبحت دائرة مقفلة تارة، ومغلقة (الدور الفلسفي) فكانت النتيجة الحيرة المستقرة للفكر بعد أن كانت الحيرة مدخلاً لاكتشاف الحقيقة، فموقع مفهوم العقل في الفلسفة عموما، وفي المشروع الفكري يكون حجر الأساس في بناء المسلمّات والفرضيات، فالنتائج المنطقية والمعقولة تقتضي الارتباط والاتساق الداخلي داخل مكوّنات النسق الفلسفي، وقابلية التطابق أو الانطباق على معايير خارجة عن ذاتية النسق، وتاريخ الفلسفة يكشف عن ارتباط الحداثة والتقدّم الفكري بلحظة المراجعة النقدية للعقل، رينيه ديكارت، وايمانويل كانت في مشروعه النقدي، ولم يقف مسار النقد في الفكر الغربي عند تلك اللحظات، بل عمل فلاسفة الغرب على تثوير فنّ النقد، حيث أخذ في الغرب كما يصفه التريكي: «.. صيغاً عديدة تتحدد في ثلاث أطروحات: العقلانية النقدية ويمثلها كارل بوبر والنظرية النقدية ويمثّلها هابرماس وأركيولوجية المعرفة، ويمثّلها ميشال فوكو وفاتيمو من خلال نظريته في «فكر الضعفاء». ولعل القاسم المشترك لهذه الأطروحات يتمثل في كيفية تأقلم الفكر العلمي والفلسفي مع ما أنتجته التقنية بصفة عامة وما تركته من بصمات في المجتمعات السياسية «الكليانية» والمؤسسات الاجتماعية «الاستبعادية» والثقافة[2].

وقد ظهرت نجاعة النقد الفلسفي الغربي في مستويات عدّة، علمية، وسياسية، واجتماعية، إذ ساهمت في بلورة المفاهيم الأساس في الحياة السياسية مثل الديمقراطية، وفكرة الحريّات، والمواطنة: السياسية والاجتماعية، والدستورية.. وفي تقدم البحث التقني أيضاً، فكان النقد وراء تسامي الحضارة الغربية، حتى الحياة الأخلاقية لم تسلم من البحث النقدي، والأخلاق الجديدة

[1]- فتحي التريكي: مفكر تونسي معاصر.
[2]- فتحي التريكي، العقل والحرية، تبر الزمان، تونس.1998، ص: 12.

تعكس المنحى الحديث في المسار النقدي عند الغرب، ويمكن استشراف مستقبل حضاري نموذجي، وفاضل للغرب في مقابل مستقبل أدنى ووضيع للمجتمع العربي على أساس التوجه النقدي الذي يهدف الغرب من خلاله إلى مراجعة قيمه الأخلاقية، والذي نلمس غيابا كليا له في الساحة العربية، وقد أخذ النقد في المجتمع العربي ثلاث اتجاهات: «اتجاها ثقافيا فكريا عاما، واتجاها دينيا صوفيا، واتجاها علميا فلسفيا..[1]».

ويشمل الاتجاه الأول كثيراً من المثقفين العرب مثل محمد عابد الجابري، وبرهان غليون، والغريب عندهم القول بخصوصية العقل: عقل عربي، إسلامي... فهو تقسيم ذاتي، عرقي أو إثني أو لغوي أو ديني، فليس هناك عقل عربي في مقابل العقل الأوروبي والأميركي، أو عقل شرقي في مقابل العقل الغربي، أو عقل إسلامي في مقابل العقل المسيحي أو اليهودي، فالعقل واحد ولكن المعقوليات متعدّدة، وعلة المشكلة عند الأستاذ التريكي تكمن في الالتباس الذي وقع فيه المفكر العربي، حيث لم يميّز كثير من الباحثين بدقة بين المفاهيم المتداخلة: العقل، والعقلانية، والمعقولية، والتعقُّل.

كما أن القول بكونية العقل أسس لمركزية إثنية، سلبت الآخر كل إمكاناته، مما أنتج عنه رفضاً لكل قول أو خطاب صادر منه، حيث ساهمت هذه الأطروحة في ظهور فلسفات نمطية ستيروتيبية قيّدت العقل نفسه، وسيّجته بآلياتها، ممّا كانت النتيجة الحاصلة في عكس المتوقع الذي أقام عليه العقل بنيانه المعرفي والمنهجي، ومرجعية ذلك عند التريكي ظاهرة في تاريخ الفلسفة، والنموذج الذي أعاد قراءته والتنقيب في تراثه هو نموذج السفسطائية، فهي مدرسة مارست التفلسف خارج الخطاب الفلسفي، أي كانت ممارسة فلسفية في حقل معرفي خارج الفلسفة، ومن بين النقاط التي ينبهنا لها الأستاذ التريكي ضرورة إعادة النظر في الأحكام التي تكوّنت عبر التاريخ حول السفسطائية، والتي ساهمت الفلسفة، والأنساق الفلسفية في تنشئتها، فالسفسطائي هو: «أصلا الحكيم الذي يتقن فنّاً ما كالمغنّي، أو الموسيقار، أو الشاعر أو الفيلسوف أو العرّاف والكاهن»..[2]. فالتاريخ يكتبه دوما المنتصر، وعلى هذا الأساس يلجأ التريكي إلى البحث في مبادئ المدرسة من أجل بيان أحقيّة الدعوى السفسطائية في التفلسف، وفي أحادية العقل، أو العقل الموحّد، الذي هو نتاج أيديولوجي بحت، فالبعد الكوني الذي أضفاه الإنسان على العقل لا يطرح في الأصل عند التريكي إشكالا، بل المسألة تظهر في سعي السلطة إلى استثمار الدلالة في إقصاء النماذج الثقافية المغايرة لها، بحجّة الكونية والعالمية، فالحق في التنوع لا في الاختلاف.

[1]- المرجع نفسه، ص: 14.
[2]- فلسفة التنوع، ص: 32.

وتتبع تاريخ العقل في الدراسات الفلسفية يعرج بنا إلى كثير من الدلالات، فهو تلك الملكة، التي نميز بها بين الصحيح والخاطئ، وتلك القدرة التي تؤهلنا لمعرفة الخير من الشر أيضاً، ويمكن الاستئناس بتصوّر المفكر المغربي طه عبد الرحمن للعقل المتكوثر والذي يقيمه على حجّة الاختلاف الحاصل في أنماط المعرفة، والذي يكون «على الحقيقة أي العقل عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد.. فالعقل يتكثّر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أماّ العقل الذي يجلب المضرّة لصاحبه فهو عقل متقلّل، وليس عقلاً متكثِّرا.[1] وإذا كان العقل متكثراً، أي انه مُتغيرّ تبعاً لنوع الموضوع، ولطبيعة الغاية، فإن أوجه العلم تكون أيضا متكثِّرة.

والعقلانية لا تعكس الإنسانية، لأن الفعل هو البديل لمصطلح العقل حسب طه عبد الرحمن فالفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعاً لهذا أن التخلق مقابل للتعقل، كما أن الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، ويستفاد ذلك من المعنى التالي: «..أن الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو الفضائل فالفضيلة من الفضل، والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة»..[2].

وإذا قرأنا الدلالة من خلال الغائيّة التي تملكها الأخلاق، أو من خلال الاصطلاح الذي تواضع عليها علماء اللغة، وفلاسفة الأخلاق، لوجدنا أنّ الأخلاق مجرّد خصوصيات عرضية لا تتعلّق إلا بالشكل، وبمرحلة في سُلّم الترقّي للشخصية الإنسانية، ويُصبح الإنسان كائناً مجرّداً من الأخلاقية في البدء، وفي التكوين، كما يضع الأخلاق في مستوى التخليق، أو بلُغة فلاسفة الغرب: الأخلاق المكتسبة.

والأصل في الإنسان هو الأخلاقية، فهي ليست حالة عرضية، بل جوهرية، فـ.. «الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، فلا مراء أن البهيمية لا تسعى إلى الصلاح في السلوك كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا

[1]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الاولى 1998 ص: 405.
[2]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 53.

الأصل الأخلاقي»[1]. فالهوية الإنسانية إذن لا تُؤسَّس على العقل بل على الأخلاق، وفذلكة القول إنّ العقلانية استثمرت في حدين متعاكسين، التأسيس للنهضة العلمية، والتكنولوجية، وللثورة على المقدسات الدينية أيضاً.

ومن المسائل المتعلقة أيضا بالعقلانية، وأثرها في ميلاد الإلحاد مبدأ التمييز بين الشرع والعقل، حيث ورث علماء الإسلام هذه التفرقة، ومن الأدلة في ذلك استخدامهم للعبارات التي تقيم هذا الفرق بين العقل، والشرع، مثل قولهم: «يجوز عقلاً وشرعاً»، أو «لا يجوز في العقل ولا في الشرع» أو«يوجبه العقل والشرع» ولهذا وجد العرب أنفسهم أمام إشكال مفتعل لا أصل له، وهو البحث في العلاقات القائمة بين الشرع، والعقل، ومن رواد هذا المنحى:ابن رشد، والغزالي..، ويعتقد المفكر طه عبد الرحمن أن جذور التفرقة بين الشرع والعقل، مصدرها الوافد اليوناني: «الراجح أن هذا الفصل لم يتقرر في الثقافة الإسلامية إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بكّرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس»[2]. كما يذكر طه عبد الرحمن الأصل الثاني في علة التفرقة، حيث يقول: «والسبب الآخر أنهم تعرفوا، بطريق ما إلى الفصل الذي أقامه أفلاطون بين اللوغوس أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف والذي يكون موجها للخاصة، وبين الميتوس أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجها للعامة»..[3].

نجد أن هذه التفرقة تملك بعضاً من النسبة في دواعي ظهور ظاهرة الإلحاد، حيث يمنح الفرق السلطة المعرفية، وسلطة حيازة الحقيقة لأحدهما عن الآخر، فكان العقل المقدس الرئيس عند جميع الفئات التي عايشت استلابا عبر تاريخها الثقافي، والسياسي، وتقديس العقل في الفلسفة اليونانية منح الانسان الغربي الحق في رفض، وتجاوز المعتقدات الدينية مهما كانت، فالإلحاد وليد الفكر العقلاني، وتبدو العبارة غريبة ومتناقضة، لأن مفهوم العقل، والتعقل عند الغرب لم يأخذ المعنى السليم، بل تطبع برؤية مؤدلجة، ورؤية متعالية، أصبح فيها الشرقي، وكل ما لا يمتُّ بصلة إلى الغرب نموذج اللاعقلانية، ومعلم لا حضاري، وامتدّ هذا لكلّ ما هو روحي، فانحدر الغرب بثقافته إلى كل ما هو مادي، والتمييز الذي نجده بين الثقافة والحضارة يؤكّد ذلك أيضاً، فالرؤية الألمانية تقيم فرقاً بين الحضارة والثقافة، فتحدّ الأخيرة بأنها المنظومة المعرفية التي تعبر عن كل ما هو روحي، في مقابل الحضارة التي تشير إلى كلّ منتج ماديّ أبدعه الإنسان، في حين

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 14.

[2]- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الاولى 2012 ص:88.

[3]- المصدر نفسه، ص:89.

أن تايلور[1832/1917][1]حاول المطابقة بين الثقافة والحضارة على قاعدة الإجحاف الذي قام عليه الفصل الدلالي والاصطلاحي بين الثقافة والحضارة، فهو تعريف وصفي موضوعي، حاول فيه الابتعاد عن النظرة المعيارية، وعليه فإن زئبقية المفاهيم عند المدارس الغربية لم ينتج استقرارا معرفيا، وشعوريا لدى المواطن الغربي، فكان التمرد عن كل مؤسسة سلطوية، وأهمها الدين الملاذ الوحيد للإنسان الغربي.

الثورة التقنية

كما عملت التقنية العلمية على ترسيخ التوجه نحو الإلحاد، حيث تقرر لدى المواطن الغربي نجاعة العلم، والتقنية، في مقابل الاعتقادات الدينية التي عجزت على توحيد الاعتقادات لدى مريديها أنفسهم، خصوصاً المعتقد المسيحي، فالصراعات المذهبية بين الكاثوليكية والبروتستانت، والارثوذكس، نظرياً، وسياسياً، وميدانياً النتيجة الحتمية للفكر الديني، أما العلم فهو المسؤول الأول عن الارتقاء المعيشي عند الإنسان، وبالفعل فإن هذا التصور صحيح بنسبة عالية، فالرقي الحضاري نتاج العلم، لا الدين، وهذا يثبت أيضاً أن الاعتقاد هو الأصل في المشكلة، وليست العقيدة الدينية، لأن الدين والتدين، والفكر الديني مفاهيم مختلفة.

و مع لابلاس[2] Pierre Simon de Laplace بدأت الهزّة الابستيمولوجية الثانية التي جرى الإعلان فيها عن الدقة اللامتناهية التي تحكم الكون، والذي يقصي كل تصور لاهوتي للكون، فالكون يتحرك وفقا لقوانين ثابتة، وصارمة، حيث يمكن من خلال المعرفة الدقيقة بالقوانين، والشروط الطبيعية قراءة المستقبل، فالنظام الطبيعي لا يعرف الوثبات، كما يقول ليبنتز، فالكون مجرد آلة ميكانيكية.

كما عملت أيضاً النظرية النسبية Relativité مع انشتين Einstein على تحطيم ذلك التقديس واللانهائية التي كان يملكها الكون، وقوانين الطبيعة عند الإنسان، فبدأت ملكية المطلق في المخيال الفكري للبشر في تناقص، فالتعميم المطلق الذي منحه لابلاس للطبيعة بدأ هو أيضاً في التراجع إذ كشفت البحوث الجديدة في عالم الجزئيات، واللامتناهيات في الصغر عن عالم الاحتمال، واللاتعيين، عالم الحرية المتعالية عن قواعد الضبط، والتي استثمرها العلماء في تفسير السلوك الإنساني، فأصبحت المعتقدات الدينية مجالاً لهذه الأحكام، وعليه نلمس الحضور المحتشم للنظرية العلمية، والتقنية في بروز موجات الإلحاد في الثقافة الغربية.

---

[1]- أنتروبولوجي بريطاني.
[2]- لابلاس: 1827.1749 رياضي وفلكي فرنسي.

نظرية التطور

عرفت نظرية التطور بريادة شارل داروين، والفرد راسل والاس، هجوماً، وانتقادات واسعة بحجة أنها نظرية إلحادية، تقصّي كلّ عناية إلهية، وإرادة في الخلق، وقد استثمرها الكثير في تقعيد النظرية الإلحادية، فالبحث عن علة طبيعية مادية تتناسب مع طبيعة الموجودات هو الهدف الرئيس في البحث الدارويني، واستثمرت في تحطيم المعتقدات والمقدسات عند البعض، وهي في اعتقادنا المتواضع محاولة علمية لفهم وتفسير الظواهر الحية، والتمسك عند البعض بالموروث الميثولوجي، والميتافيزيقي في تعليل الظواهر الحية، من عوامل التراجع، والتقهقر للبحث العلمي، فكلّ مخالفة للموروث تستدعي التصنيف، والحكم برجعية، انتخائه لاتجاه فكري مرفوض عند الجماعة الضاغطة في الواقع.

والاعتقاد المطلق في الإرادة الالهية من وراء الالتباس في الفهم، والحكم، حيث يعتقد الكثير أن كل شيء خاضع له، وناتج عنه، وهي كلمة حق أُريد بها باطل، فإطلاقيه الإرادة الإلهية لا تنفي، أو تقصي الأسباب، والمسببات بل تقتضيها، فإذا كان كل شيء بيده، وإرادته، فالجزئيات أيضاً لا تخرج عن إرادته، بل هي في المنظومة السببية للكون جزءاً، وتجسيداً للإرادة، وعليه نستأنس ببعض النصوص التي أوردها الاستاذ عباس محمود العقاد في إنصاف العالم شارل داروين، يقول داروين: "إن آرائي الخاصة مسألة لا خطر لها ولا تعني أحداً غيري، ولكنك سألتني، فأسمح لنفسي أن أقول إنني متردّد، ولكنني في أقصى خطرات هذا التردد لم أكن قطّ ملحداً بالمعنى الذي يفهم فيه الإلحاد على أنه إنكار لوجود الله، وأحسب أن وصف اللاّ أدري يصدق علي في أكثر الأوقات كلما تقدمت بي الأيام"[1].. ولكن برغم هذا الإقرار يعتقد الكثير أن نظرية التطور من وراء الإلحاد في الغرب.

نظرية سيغموند فرويد

ومع مدرسة التحليل النفسي، وأستاذ الشكّ حسب توصيف بول ريكور[2] سيغموند فرويد Sigmund Freud [3] بدأ الجرح الهوياتي، والذي كشف عن لا عقلانية العقل ذاته، فالوعي الذي يتمظهر في الأنا Ego كشعور إدراكي مراقب للنشاطات الإرادية، جزء من الهوID تشكّل عبر

[1]- عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي، مصر 2012 ص:48 (د.ط.ت).

[2]- فيلسوف فرنسي[1913/2005] واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لديسوسير، ويعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه (نظرية التأويل -التاريخ والحقيقة-الزمن والحكي- الخطاب وفائض المعنى

[3]- عالم نفس نمساوي[1856/1939] مؤسس مدرسة التحليل النفسي، له مؤلفات رئيسة: معالم التحليل النفسي، الانا والهو، موسى والتوحيد...

التاريخ النفسي والثقافي، من خلال حركة جدلية، فالمحرك الأساس عند فرويد لجميع سلوكات الإنسان هو اللاّشعور، أو ما يصطلح عليه بالعقل الباطن أو اللاّوعي، كما ساهمت الفرويدية في تطوير مناهج التحليل والبحث العلمي عموماً، والفلسفي خصوصاً، فكانت الدوافع، والخلفيات اللاَّواعية مثل الليبيدو [libido]، والارتباط بالايروس، أو حب الحياة، في مقابل غريزة التحطيم [تاتانوس] فأنزل الإنسان من سماء المجرّد، والمقدس إلى درك الطبيعة والدنس.

وخطورة النظرية الفلسفية والعلمية تكمن في الاستتباع اللاَّحق بالاعتقاد بصحتها، فامتدادات النظر، والأفكار على الفضاء الاجتماعي، والسياسي ساهم في مراجعة كثيرا من المفاهيم، والقيم، وقد أصطلح بول ريكور على أثر هذه النظريات في الفكر البشري بالجروح النرجسية، أي الثورات التي زلزلت المخيال الإنساني حول مركزية الأرض، ومركزية الإنسان في الكون، وقد كانت هذه النظريات مقدمات للثورة على المعاني المتعارف عليها في التراث البشري، سواء كانت وصفية وتقريرية، أو قيمية.

الثورة على الأخلاق

ساهمت النتائج العلمية في إحداث رجّة داخل البيت الفلسفي، فدقة النتائج المستخلصة، وقابليتها للتجسيد على أرض الواقع في الحقول العلمية دفعت بالكثير من العلماء إلى مراجعة الفلسفة التقليدية، فعلى مستوى الفلسفة الخلقية لوحظ اكتساح المسحة التجريدية على الدراسات الخلقية، فالإنسان المقصود في هذه البحوث لا وجود له في الواقع الإنساني، فهو مجرد تمثل، وتصوُّر لنموذج إنسان، وما يهمُّنا من هذه الوضعية التي عرفتها الفلسفة الخلقية التقليدية هو الطابع الإشكالي الذي رافق المسائل الخلقية عبر تاريخها، فالأخلاق تطرح، وتُشكل عندما تكون أمام أزمة، وعليه فإن البحث عن أخلاق جديدة لواقع جديد مرافق للبحث النظري في الأخلاق، ويمكننا إحصاء المآخذ التي أخذها أنصار الاتجاه العلمي في دراسة الأخلاق على دعاة الأخلاق النظرية في النقاط التالية:

أولا إن عقلنة القيم الأخلاقية لا يوجب صورنتها بالضرورة، فالقول بمحاكاة المبادئ الأخلاقية لمفاهيم الرياضيات يحمل نوعاً من المغالاة، فالفرق بين المفاهيم الخلقية والرياضية راجع إلى مبدأ، ومصدر المفاهيم، فالمفاهيم في الرياضيات إنشاء عقلي خالص أما المفاهيم الخلقية فليست منتج العقل المجرّد، وهذا ما نستشفُّه من محاولة الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا في ترييض الأخلاق في كتابه الإيتيقا.

ولكن التنظير الأخلاقي يبقى محلّ خلاف بين المدارس الكبرى في الفلسفة، والذي يتقاطع

مع خصوصيات الدور الفلسفي، فالاعتقاد بأن الحياة الأخلاقية مادة النظرية الأخلاقية، طرحٌ يضع النظريات الأخلاقية في إحراجٍ منطقي تفقد فيه كل محاولة تأسيسية للأخلاق الجدوى والاعتبار، فتتحقق قولة باسكال: «الأخلاق الحقيقية تهزأ من الأخلاق».

ومع ليفي بريل (Lucien Lévy-Bruhl 1857 /1939[1]) في كتابه الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية يبدأ التأسيس العلمي للأخلاق، يقول: "إن الأخلاق لا تستند مطلقاً في وجودها إلى تلك المبادئ النظرية التي تقام عليها، كما أنها لا تتوقف أبداً على العلم الذي قد يوجد لدينا عن ذلك المجموع.. ونحن لا نكون أخلاق شعب ما أو حضارة ما، فإنّ هذه الأخلاق مكوّنة من ذي قبل، وهي لم تنتظر لكي تظهر إلى عالم الوجود فلاسفة يجيئون فيعملون على بنائها أو هدمها"[2]. يسلم ليفي بريل في هذا النص بموضوعية القيم الأخلاقية، فهي تشارك الواقعة الطبيعية في انطولوجية الوجود، فهي على حدّ قوله قائمة، وجاهزة، ولا تحتاج في وجودها إلى إيجادهم، فهي ليست مشروطة بهؤلاء المنتمين إليها.

والاعتراض الثاني يذهب فيه دعاة المدرسة العلمية في الدراسات الأخلاقية إلى أنّ اصطلاح علم اصطلاحاً معيارياً هو فكرة مردودة، لأن لفظ علم لا يصدق على الدراسة التي تتجاوز حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرير.. وعليه فإن العلم يتعلق حصراً بالظواهر التي تقبل التفسير، والوضعنة، وما يرتبط بالفهم، لا يمكن اعتباره مبحثاً علميّاً، لأن الأخلاق الفلسفيّة نظر عقلي، فهي إلى الميتافيزيقا أقرب منها إلى العلم، فالاعتقاد بوجود دراسة علمية ومعيارية في وقت واحد مستحيل عقلاً.

أما الاعتراض الثالث فيتحدد في أن تأسيس المبادئ الأخلاقية على قاعدة الكلية والشمولية عمل أثبت نهايته، فالقول عموماً يقتضي التسليم بإمكانية استنباطها بشكل تلقائي، وهذا متعذر إذ إن المفاهيم الخلقية من الصعوبة بمكان حيث يثبت الاختلاف القائم في تصور القيم الخلقية، وممارستها على محدودية القول لأن القول بكليتها يعني وحدتها، وشموليتها، وعموميتها، ولكن الاختلاف الموجود بين القيم بين المجتمعات دليل آخر على نسبيتها..

ودليلهم في ذلك مرده إلى التحليل الذي أجراه العلماء للضمير الخلقي الأوروبي الذي تكوَّن عبر مراحل، وبتأثيرات متعدِّدة، ومتباينة. فالضمير الفردي في حد ذاته نتاج، ومجال لصراع الأضداد،

[1]- عالم اجتماع وانتروبولوجي فرنسي، له: فلسفة أوجست كونت، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، العقلية البدائية...

[2]- L. Lévy-Bruhl، La Morale et la science Des Mœurs، Félix Alcan، édition، paris 4:éd، 1910، p:90.

يقول بيلو: "الضمير الفردي لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التي تراكمت بعضها فوق بعض عبر التاريخ، وإنّما يتكون أيضاً من مجموعة من الضمائر الجزئية التي يوجد بعضها في جوار بعض كالضمير العائلي، والضمير المهني، والضمير المدني، والضمير الإنساني..وهذه الضمائر ليست دائماً على وفاق.. بل كثيراً ما ينشب بينها الصراع أو التعارض، فالشعور الأخلاقي ليس وحدة متماسكة، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة"[1].

وفي الرابع يعترض الوضعيون على المسلمات التي يقيم عليها دعاة الفلسفة الخلقية النظرية أحكامهم، ومبادئهم الكلية، حيث لم يعمل هؤلاء على البحث في صدقية مسلماتهم، فهي تحاكي القضايا البديهية التي تؤسّس عليها الرياضيات الإقليدية، فالقول بوحدة الطبيعة البشرية، وثباتها عبر الزمان، والمكان، ومعطيات الضمير الخلقي فطرية، ومشتركة مسألة تقتضي البرهنة، والحجة، وليست حقائق بديهية حدسية كما يقولون. وبعودة رواد المدرسة الاجتماعية إلى فروع العلوم الاجتماعية تبين أن فكرة وجود إنسان في ذاته خرافة ميتافيزيقية، فلكل فرد، ولكل شعب طرائقه في التفكير، والشعور، والتعقل، يقول دوركايم: "إن كل عنصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم الإنسان، إنسان هذا العصر أو ذلك المجتمع. وإذا كان من الحق أن اليوناني قديماً لم يكن يحسب للبربري أي حساب فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوروبي ـ اليوم ـ إنمّا يعتقد أن الإنسان هو تحديداً إنسان هذا المجتمع الغربي المسيحي"...[2].

وفذلكة القول تتحدد في نسبية الإحاطة بجذور التمرد، والإلحاد الديني في الغرب، فهو ثقافة ناتجة، ولازمة عن مقتضيات تاريخية، تضرب في أعماق الزمن الغربي، فبدءاً من الاغريق، وبالضبط من أثينا [المدينة police] بدأت المقدمات الجينية، والمورّثات التي ستلد الإلحاد بصوره المتعددة.

ومن المسلمات التي نخلص إليها أن اتهام سقراط بالإلحاد، وشتمه للآلهة مغالطة لغوية، وتوهيم للرأي استثمرته السلطة في تثبيت سيادتها، وقدرتها، فهو كحكم، وتصنيف مسألة قيمية تفتقر إلى الموضوعية في تقريرها، وتقنينها، وبعد ذلك تفسيرها، كما أن التقدم العلمي، والتقني يتحمل مسؤولية الأبوة لهذه الظاهرة السلوكية بشكل جليّ.

[1]- **Gustaphe.Belot، études de morale positive 1907 pp 68- 70.**

[2]- زكريا إبراهيم مشكلة الإنسان، ص: 14.

إخفاق النظام الأخلاقي للإلحاد

العِلمويّة لا تنتج المعنى المتسامي

روبرت أ. دلفينو Robert A. Delfino [*]

يلتزم الملحدون الجدد، مثل ريتشارد داوكنز وسام هاريس، بشكل عام، باعتقادين أساسيين. الأول هو العلموية، التي ترى أن العلم وحده قادر على أن يزوّدنا بمعرفة تامّة وموثوقة عن الواقع. والثاني هو الطبيعانية الميتافيزيقية، التي تنفي وجود كيانات فوق طبيعية.

يركز المؤلف في هذه المقالة في الطبيعانية الميتافيزيقية التي يقبل بها الملحدون الجدد وغيرهم من الطبيعانيين، ويهدف للإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن أن توفّر الطبيعانية الميتافيزيقية أساساً كافياً للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ يبيّن الكاتب أن الجواب هو «لا»، ثم يناقش عدداً من المشاكل الجدّية الكامنة في التفسير الطبيعاني لأساس الأخلاق.

المحرر

يناقش اللاهوتي الروماني الكاثوليكي جون ف. هاوت Haught John F. في كتابه اللّه والإلحاد الجديد: ردّ نقدي على داوكنز، هاريس وهتشنز، God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins، Harris ،and Hitchens، التنامي الراهن للإلحاد الجديد. ما يراه هاوت أن الملحدين الجدد ـ ومن بينهم علماء وفلاسفة ـ يتشاركون في منظومة اعتقادية تُعرف

---

*ـ أستاذ مساعد في الفلسفة القروسطية والميتافيزيقا في جامعة سان جون St. John's University.

العنوان الأصلي للمقالة: THE FAILURE OF NEW ATHEISM MORALITY.

ـ المصدر: 387d-48bf--http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-bbec77b4 240-Delfino.pdf-87ea-b3f10c0039f2/c/229

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

بـ «الطبيعانية العلمية» العقيدة المركزية للطبيعانية العلمية هي أن: "الطبيعة فقط، بما فيها البشر والأفعال الناتجة منهم، هي الحقيقة؛ وان اللَّه غير موجود؛ وأن العلم يمكن أن يزوّدنا بمعرفة كاملة وموثوقة عن الواقع.»[1] فكما يوضح وصف هاوت، أن الطبيعانيين العلميين ملتزمون باعتقادين: (1) العلموية scientism، التي ترى أن العلم وحده يمكن أن يقدّم لنا معرفة كاملة وموثوقة عن الواقع، و(2) الطبيعانية الميتافيزيقية metaphysical naturalism، التي تنفي وجود أي كائنات فوق طبيعية[2]. فإذا آمن الطبيعيون العلميون بهذين المعتقدين، فإنهم يفصلون أنفسهم عن غالبية العلماء والفلاسفة الذين يرفضون على الأقل أحد هذين لاعتقادين[3]. إضافة، وكما لاحظ آخرون، أن للإلحاد الجديد طبيعة «تبشيرية»، «فهو يفترض أن لديه بشرى سارة ليشاركها، بأي ثمن، من أجل المستقبل النهائي للإنسانية من خلال اعتناق أكبر عدد ممكن من الناس للإلحاد»[4].

وبسبب التزام الملحدين الجدد بالطبيعانية العلمية وبالطبيعانية الميتافيزيقية، زعموا أن المناهج العلمية نجحت في دراسة موضوعات كانت تعتبر تقليدياً خارج حدود العلم، مثل الأخلاق. فمثلاً، قدّم البيولوجي التطوري ريتشارد داوكنز Richard Dawkins في كتابه وهم اللَّه The God Delusion حجّة تقول إننا «يمكن أن نستمدّ شعورنا بالصواب والخطأ من ماضينا الداروويني»[5]. وناقش سام هارّيس Harris Sam في كتابه: المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدد القيم The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values أن «الأخلاق يمكن وينبغي أن تندمج بفهمنا العلمي للعالم الطبيعي»[6].

[1]- John F. Haught، God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins، Harris، and Hitchens (London: Westminster John Knox Press، 2008)، x. Throughout this essay I use "scientific naturalism" exclusively as Haught defines it.

[2]- For a good discussion of metaphysical naturalism and the new atheists، see Stewart Goetz and Charles Taliaferro، Naturalism (Grand Rapids، Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company، 2008)، especially 1–11.

[3]- Most scientists only affirm methodological naturalism، not metaphysical naturalism. And most philosophers reject scientism.

[4]- Jeffrey W. Robbins and Christopher D. Rodkey، "Beating 'God' to Death: Radical Theology and the New Atheism، " in Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal، ed. Amarnath Amarasingam (Leiden: Brill، 2010)، 35.

[5]- Richard Dawkins، The God Delusion (New York: Houghton Mifflin Company، 2006)، 214.

[6]- Sam Harris، The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values (New York: Free Press، 2010)، 195، note 9.

لقد عالجت موضوع العلموية وأهم مشاكلها في مكان آخر.[1] لذلك، سوف أركّز هنا في الطبيعانية الميتافيزيقية التي يقبلها الملحدون الجدد وغيرهم من الطبيعيين، بهدف الإجابة عن السؤال التالي: هلى يمكن للطبيعانية الميتافيزيقية أن تقدّم أساساً كافياً للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ وسأبرهن أن الجواب هو «لا»، ثم سأناقش عدداً من المشاكل المهمة الكامنة في تفسير الطبيعانية لأساس الأخلاق. ولكن قبل أن أفعل هذا، يجب علي أن أوضح ما أعنيه بالقيم الأخلاقية الموضوعية.

أولاً، أعتقد أن القيم الأخلاقية تقريرية. بمعنى أنها تقول لنا كيف ينبغي أن نتصرّف. علماً أن كلمة «ينبغي» يمكن أن تستعمل بطرائق عدّة. مثلاً، إذا أردت أن تتسلّق جبل أفرست ينبغي أن تشتري معطفاً دافئاً جداً، وينبغي أن تجمع ما يكفي من المواد الغذائية، وينبغي أن يكون لديك دليل جيد ليرشدك. بالطبع، بدل فعل كل هذا كان يمكنك ببساطة أن تقرر أنك لن تتسلق الجبل. وهذا يعني، أن تسلق الجبل اختياري. لكن الأخلاق، ليست اختيارية. وهذا ما يثير مسألة أخرى، وهي، أن القواعد الأخلاقية تحمل معها قوة ضرورة لا مفر منها. اعترف إيمانويل كانت بهذا النوع من الضرورة في تأكيده أن المبدأ الأخلاقي السامي ليس افتراضياً، بل هو مقولي categorical (وبالتالي ملازم لكل الكائنات العاقلة في كل زمان). ثالثا، وأخيراً، أعتقدُ أن القضية الأخلاقية مثل: «إن إساءة معاملة الأسرة للأطفال خطأ» تكون صادقة أو كاذبة. في هذه المسألة بالتحديد، سأبرهن أن هذه القضية صادقة. وبالتالي لن أتبنّى الرأي القائل إن القيم الأخلاقية لا هي صادقة ولا هي كاذبة كما يعتقد الفلاسفة اللاأدريون، أو أن هذه القضايا صادقة على المستوى الذاتي وحسب أو أنها صادقة على المستوى الثقافي كما يرى القائلون بنسبية الأخلاق.

منذ عصر أفلاطون على الأقل، بحث معظم الفلاسفة الغربيون عن أساس ميتافيزيقي أو عن خلفية تدعم القيم الأخلاقية الموضوعية بالمعنى الذي وصفته أعلاه ـ أي التقريرات حول الخير والشر التي تكون صحيحة موضوعياً وملزِمة بالضرورة. ولمّا كان مثال الخير بالنسبة لأفلاطون هو الذي وفّر هذا الأساس الميتافيزيقي، والله بالنسبة لمفكّري القرون الوسطى هو من وفّر هذا الأساس، فلا يمكن للطبيعانيين العلميين الاحتكام إلى هذه الكيانات فوق الطبيعية. إذاً، يبقى السؤال مطروحاً ـ هل يمكن للطبيعاني العلمي أن يقدّم الأساس الميتافيزيقي الذي يفسّر كيف تكون القيم الأخلاقية صحيحة موضوعياً، وتقريرية، وتحمل معها ضرورة لا مفرّ منها؟ دعنا نناقش هذا السؤال في السطور التالية.

[1]- Robert A. Delfino، “The Cultural Dangers of Scientism and Common Sense Solutions، ” Studia Gilsoniana 3:supplement (2014): 485–496.

الأسس الطبيعية للقيم الأخلاقية الموضوعية

لا يمكن للقيم الأخلاقية أن توجد إلا إذا كان ثمّة علل فاعلة أخلاقية. الشرط الضروري للفاعلية الأخلاقية هو الحرية الميتافيزيقية، التي هي قدرة العلة الفاعلة على الفعل بخلاف ما فعلته لأن لها سيطرة على أفعالها. حتى إيمانويل كانت، الذي كان بالتأكيد يشكّ بالميتافيزيقات التقليدية، أكد أن حرية الإرادة بديهة ضرورية من بديهيات العقل العملي الخالص الذي من دونه لا تكون الأخلاق ممكنة.[1] من الواضح أنه لا يمكن للطبيعانيين العلميين أن يحتكموا للعلل الفاعلة الأخلاقية فوق الطبيعية، وبالتالي إذا تبيّن أن الطبيعانية الميتافيزيقية لا تتناسب مع حرية الكائنات الطبيعية الحية، فإن الطبيعانية الميتافيزيقية لا يمكن أن تصلح كأساس ميتافيزيقي مُرضٍ للقيم الأخلاقية الموضوعية. وهكذا تكون مشكلة الحرية على قدر كبير من الأهمية لذا يجب أن نتطرّق إليها.

مشكلة الحرية

لا شك في أن بعض العلماء والفلاسفة يعتقدون بأن الطبيعانية الميتافيزيقية تعيق الحرية الإنسانية. تأمل مثلاً، تعليقات عالم الأعصاب والملحد الجديد سام هارّيس Sam Harris الذي كتب في فصل بعنوان «وهم الإرادة الحرة»، ما يلي:

إنك تميل للشعور بأنك أنت مصدر أفكارك وأفعالك. وأنك أنت الذي تقرر ما تفعل وما لا تفعل. فأنت تبدو كعلّة فاعلة تتصرف بإرادتك الذاتية. لكن، كما سنرى، لا يمكن التوفيق بين وجهة النظر هذه وبين ما نعرفه عن الدماغ البشري... إذ يمكن ردّ كل سلوكنا إلى الوقائع البيولوجية التي لا نملك أيّ معرفة واعية عنها... فأنت لست مسؤولاً عن الشيء التالي الذي تفكر فيه (وبالتالي الذي تفعله) أكثر من مسؤوليتك عن وجودك في هذا العالم[2].

عندما يجري فهم الطبيعانية الميتافيزيقية بهذه الطريقة الضيقة والحتمية والمختزلة، يتّضح أنها لا تصلح لأن تكون أساسا كافياً للقيم الأخلاقية الموضوعية. ولهذا السبب، تبنّى كثير من الطبيعانيين فهماً واسعاً للطبيعانية الميتافيزيقية ـ وهو فهم، يدّعون أنه يتناسب مع الحرية الإنسانية.

---

[1]- “These postulates are those of immortality، of freedom considered positively (as the causality of a being so far as this being belongs to the intelligible world)، and of the existence of God” (Immanuel Kant، Critique of Practical Reason، trans. by Werner S. Pluhar (Indianapolis، IN: Hackett، 2002)، 168 [5:132]).

[2]- Harris، The Moral Landscape، 102–104 (emphasis in the original). Harris tries to salvage (unsuccessfully in my judgment) some notion of moral responsibility based on the overall complexion of one’s mind and character. See id.، 106–112. See also Harris، Free Will (New York: Free Press، 2012)، 48–60.

وبالفعل، فقد تبنّى بعض الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين وجهة نظر شديدة الشبه بهذا ـ أن كل ما هو موجود، ما عدا الله، هو كائن طبيعي. فمثلاً، أكّدت نانسي مورفي Nancey Murphy ـ في كتابها أجسام وأرواح، أم أجسام روحية؟ Bodies and Souls، or Spirited Bodies -: " أطروحتي الأساسية هي، أولاً، إن وجودنا هو وجود أجسامنا ـ أي لا يوجد أي عنصر ميتافيزيقي آخر مثل العقل أو النفس أو الروح. لكن، ثانياً، إن هذا الموقف «الجسماني» لا يحتاج إلى إنكار أننا أذكياء، وأخلاقيون، وروحيون»[1].

تسمّي مورفي موقفها بالجسمانية اللا ـ اختزالية؛ إذ بمعزل عن الموقف من وجود الله، تبدو الجسمانية اللا ـ اختزالية كأنها الخيار الوحيد الباقي أمام الطبيعانيين الميتافيزيقيين إذا رغبوا في الدفاع عن الحرية الإنسانية والقيم الأخلاقية الموضوعية. لقد بيّنت في مكان آخر أن ثمة أسباباً وجيهة للشك بقدرة الجسمانية اللا ـ اختزالية على تفسير الحرية الإنسانية.[2] للأسف، لا أستطيع إعادة إنتاج كل هذه الحجج هنا، لكنني سأناقش بإيجاز الصعوبة الأساسية، التي ترتبط بالضرورة بمشكلة النشأة.

لكي تكون الجسمانية اللا ـ اختزالية مختلفة عن الفهم المحدود للجسمانية الذي ناقشناه سابقاً، يجب أن تنطوي الجسمانية ـ اللا اختزالية على إمكان نشوء قوى طارئة جديدة، مثل الحرية، في الكائنات الحية على مر الزمن. لأن الطبيعانيين العلميين لا يريدون أن يحتكموا إلى النفوس أو إلى الكيانات اللامادية، لذلك يضطرون للقول إن هذه القوى الطارئة الجديدة تنشأ، في النهاية، من الترتيبات المعقّدة للأجزاء الجسمية المجهرية. لكن، بعد استثناء اللاحتمية الكمية، فإن العالم الجسماني المجهري هو عالم الحتمية. إضافةً إلى أن اللاحتمية الكمية، التي هي نوع من العشوائية الإحصائية، لا تكفي لتفسير الحرية الأصيلة. فحتى لو كانت الأحداث الكمية عشوائية، لن أكون حراً إذا كانت أفعالي معلولة للأحداث الكمية التي لا سيطرة لي عليها. وهكذا، يتبيّن أن القوة السببية لتبنّي خيارات حرة بالأصالة لا يمكن أن تنشأ عن العالم الفيزيائي المجهري ـ الكمّي أو غير الكمّي.

إذا كانت الحجج السابقة صحيحة، إذاً لا يمكن لا للفهم الضيّق ولا للفهم الواسع للطبيعانية الميتافيزيقية أن يفسّر الحرية. في هذه الحالة، لن يكون البشر ولا أي موجود جسماني حي علة فاعلة أخلاقية، وهكذا سيكون الفشل مصير أيّ محاولة لتوفير أرضية للقيم الأخلاقية الموضوعية.

---

[1]- Nancey Murphy، Bodies and Souls، or Spirited Bodies? (Cambridge: Cambridge University Press، 2006)، ix.

[2]- See Robert A. Delfino، "Christian Physicalism and Personal Identity، " in Global Spiral [www.metanexus.net/essay/christian-physicalism-and-personal-identity، accessed on Sept 28، 2015].

فلنفرض جدلاً، أن القدرة على اتخاذ الخيارات الحرة يمكن أن تنشأ خلال مسار التطوّر البيولوجي. لكن حتى في هذه الحالة، ستثار الشكوك حول مدى صلاح التطوّر البيولوجي كأساس ميتافيزيقي مرضٍ للقيم الأخلاقية الموضوعية. إذاً، دعنا نناقش تلك الإمكانية فيما يلي.

مشكلة التطوّر

كانت الاستراتيجية المشتركة التي استخدمها الطبيعانيون العلميون تهدف لبرهنة أن الأخلاق هي نتاج التطوّر البيولوجي وأن أساس الأخلاق كامن في هذا التطوّر. مثلاً، كما ذكرت سابقاً، يقدّم داوكنز Dawkins حجّة داروينية على وجود القيم الأخلاقية في كتابه وهم اللّه The God Delusion يناقش فيه كيف يمكن للتطوّر أن يختار أشياء متنوّعة، بما فيها إيثار العائلة والغيرية التبادلية[1]. ولكن هل هذا أساس ميتافيزيقي كافٍ للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ هل يمكن لحقيقة أن التطوّر اختار الإيثار تجاه العائلة، مثلاً، أن يجعل القضية «لا ينبغي للأهل أن يسيئوا معاملة أولادهم» صادقة موضوعياً؟ يبدو لي أن الجواب هو «لا» لأسباب كثيرة.

أولاً، كما يبيّن ريتشارد جويس Richard Joyce، حتى إذا كانت الأخلاق نتاجاً للتطوّر، ومفيدة لاستمرار الأنواع، فإنها يمكن أن تبقى خيالاً. هذا النوع من الحجج يؤدّي إلى إضعاف موقفنا من حقيقة إيماننا الأخلاقي، أي إنّه يزرع الشكّ في عقائدنا الأخلاقية: «إن اعتقاداتنا الأخلاقية نتاجات لعملية مستقلة تماماً عن حقيقتها، وهذا ما يفرض الاعتراف بعدم وجود أي نوع من الأسس للتمسك بهذه المعتقدات. فقد تكون الاعتقادات الأخلاقية صحيحة، ولكن ليس لدينا سبب للتصديق بذلك»[2].

ثانياً، بقدر ضرورة كون القيم الأخلاقية تقريرية، كيف يمكن أن ننتقل من الحقيقة التاريخية أن التطوّر اختار (س) إلى الحقيقة الأخلاقية التي تقرّر أنه ينبغي للأهل فعل (س)؟ هذا مرتبط مباشرة بموقف دايفد هيوم بأننا لا نستطيع استنتاج الوجوب (ما ينبغي أن يكون) من الكينونة (ما هو كائن)[3]. لا يكفي الإجابة بأن الأهل ينبغي أن يعاملوا أولادهم بالحسنى، لأن الواقع يقول إن المعاملة الحسنة مفيدة لمستقبل الجنس البشري. هذا هو نوع «الينبغي» الذي ناقشناه سابقا عندما قلت إن الشخص الذي يخطّط لتسلّق جبل إفرست ينبغي ان يشتري معطفاً دافئا. هذه «الينبغيات»

---

[1]- Dawkins، The God Delusion، 219–220.

[2]- Richard Joyce، The Evolution of Morality (Cambridge، Massachusetts: MIT Press، 2006)، 211.

[3]- David Hume، A Treatise of Human Nature، book III، part I، section I، ed. L. A. Selby- Bigge (Oxford: Oxford University Press، 2nd ed.، 1978)، 469.

مشروطة فقط بما إذا كنتم قد قررتم السعي إلى الغاية التي نبحث عنها؛ لكنها لا تحمل الضرورة المحتومة للقانون الأخلاقي.

عوضاً عن ذلك، إذا أردنا دحض حجّة هيوم، فعلينا أن نتغلّب على «مشكلة ما ينبغي أن يكون وما هو كائن.» بخلاف الملحدين الجدد، اعتقد أن لدى المؤمنين فرصة فلسفية هنا. فمثلاً، بيّن أليسدر ماكانتاير Alasdair MacIntyre في كتاب ما بعد الفضيلة After Virtue عدم إمكان التغلّب على «مشكلة ما ينبغي أن يكون وما هو كائن» إلا من خلال الاعتراف بأن للطبيعة الإنسانية غاية ووظيفة جوهريتين، لهما أساسهما الأقصى في الله[1]. بتعبير آخر، الغائية هي المفتاح للتغلب على «مشكلة ما ينبغي أن يكون وما هو كائن.» برغم ذلك فإن الملحدين الجدد، بمعزل عن رفضهم لله، يبدون أيضاً مجمعين على رفضهم للغائية في الطبيعة. وهذا ما يعبّر عنه الكتاب الشهير لدوكنز السعاتي الأعمى The Blind Watchmaker:

إن الاصطفاء الطبيعي، الأعمى، واللاواعي، والعمليات الآلية التي اكتشفها داروين، والتي نعرف الآن أنها، هي تفسير لوجود كل شكل من أشكال الحياة الهادفة، لا غاية لها في الذهن. ليس للاصطفاء الطبيعي عقل ولا خيال. وهو لا يخطط للمستقبل. وليس لديه رؤية، ولا بعد نظر، ولا نظر على الإطلاق. وإذا أمكن القول إنه يؤدّي دور الساعاتي في الطبيعة، فهو ساعتي أعمى[2].

لقد برهن بعض الفلاسفة الطبيعانيين على نوع من الغائية في الطبيعة لا تحتاج إلى مبدأ فوق الطبيعة.[3] ولكن حتى لو كان هذا ممكناً (وأنا لا اعتقد أنه ممكن)، ستكون المشكلة أن هذه الغائية ستكون حقيقة إمكانية، وعمياء ـ لا سبب لوجودها[4]. وهذا يؤدّي إلى حجتين إضافيتين تفسرّان

[1]- Alasdair MacIntyre، After Virtue (Indiana: University of Notre Dame Press، 2nd ed.، 1984)، 58.

[2]- Richard Dawkins، The Blind Watchmaker (New York: W. W. Norton & Company، 1996)، 5.

[3]- Some examples include، Thomas Nagel، Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo- Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False (Oxford: Oxford University Press، 2012)، Stephen R. Brown، Moral Virtue and Nature: A Defense of Ethical Naturalism (New York: Continuum، 2008)، and Richard Cameron، "How to Be a Realist about sui generis Teleology Yet Feel at Home in the 21st Century، " The Monist 87:1 (2004): 72–95.

[4]-Aquinas in the fifth way (Summa theologiae، I، q. 2، a. 3) and in other passages (e.g.، Summa theologiae، I–II، q. 1، a. 2، responsio، Summa contra gentiles، II، 23، n. 6، and De Veritate، q. 5، a. 2، responsio) successfully argues، in my judgment، that the teleology in natural things must have its foundation in intelligence (a willed، rational order). One reason intelligence is necessary is because only intelligence as an immaterial power can envision an end that does not yet exist yet order something to that end of being (essence and existence). In contrast، matter by itself cannot transcend what is here and now. For an excellent discussion of this topic see، Leszek Figurski، Finality and Intelligence: Is the Universe Designed? (Wydawnictwo Bezkresy Wiedzy، 2014)، especially chapter four.

لماذا أعتقد أن المرء سيكون مبرراً باعتقاده أن التطور، كما يفهمه الطبيعانيون العلميون، لا هو أساس كافٍ لواقعية التقريرات الأخلاقية ولا لضرورتها الحتمية.

حجة الإمكان الجذري

هذه الحجّة الاولى التي أسميها حجّة الإمكان الجذري radical contingency argument. في كتاب وهم اللَّه God Delusion، أشار داوكنز إلى أن الأفعال الخيرة لذوي الأخلاق النبيلة، مثل الذين يتبنّون الأطفال، يمكن أن تكون إحدى إخفاقات التجربة والخطأ التطورية[1]. يضرب مثلاً كيف تكون الطيور الأمهات مبرمجة من خلال التطور لإطعام صغار الطيور في أعشاشها، لكن القاعدة تخفق إذا «دخل طير طفل [من أم أخرى] بطريقة ما إلى العش»[2]. باتّباع هذا المسار الفكري، يمكننا القول إن الأفعال الفاضلة للأم تيريزا دي كلكوتا المباركة Blessed Theresa of Calcutta ليست شيئاً أكثر من إخفاقات. مع ذلك، لا يمكن لهذا الأمر أن يقوّض الضرورة الحتمية التي يفترض أن تحملها القواعد الأخلاقية؟ بالتالي، إذا كان هذا النوع من النشاط ناتجاً عن الإخفاق، ألا ينبغي للأم تيريزا أن تصحّح سلوكها؟ كما يحتجّ هاوت Haught:

كيف يمكن أن تصير العمليات غير الأخلاقية الناتجة عن الاصطفاء الطبيعي محكمة الاستئناف القصوى لما هو أخلاقي؟ حتى لو تطورت غرائزنا الأخلاقية عن طريق الاصطفاء الطبيعي، فإننا ما زلنا مجبرين على طاعتها هنا والآن، خصوصاً لأنها قد تكون إخفاقات تطوّرية[3].

تبيّن الإخفاقات في المسار التطوّري أن هناك مشكلة إمكان عند محاولة استعمال التطوّر البيولوجي كأساس ميتافيزيقي للقيم الأخلاقية الموضوعية. لكن مشكلة الإمكان أعمق من هذا بكثير. فهي تمتد أيضاً إلى طبيعة الكون الفيزيائي ـ مثل قوانين وثوابت الفيزياء وطبائع الأشياء مثل الإلكترونات والكواركات. إذا لم يكن ثمّة سبب ذكي مسؤولاً عنها، إذاً لا يوجد سبب يفسّر لماذا كان للأشياء المذكورة سابقاً نفس الطبائع التي لها.[4] وبالتالي، كان يمكن أن يكون لها طبائع مختلفة وهذا ما يثير مشكلة الإمكان الثانية. لكننا، لم نُنتِه بعد لأن مشكلة الإمكان أعمق من هذا بكثير.

هناك مشكلة إمكان ثالثة تتعلّق بوجود العالم نفسه. قد نسأل، لماذا يوجد شيء أصلاً؟ من

[1]- Dawkins، The God Delusion، 220–221.

[2]- Id.

[3]- Haught، God and the New Atheism، 73.

[4]- As argued in note 18 above، only intelligence can ground teleology. However، in the world of the scientific naturalists، intelligence emerges very late in history. It is not prior and foundational to reality، as in a theistic world-view.

جديد، بخلاف الملحدين الجدد، أعتقد أن لدى المؤمنين فرصة فلسفية هنا. يمكن للمؤمنين أن يحتجّوا بأنّنا بغياب واجب الوجود لا يمكن أن نجد تفسيراً معقولاً لسبب وجود أي شيء أصلاً[1]. بالطبع، اقترح بعض الفلاسفة، مثل هيوم، أن العالم المادي واجب الوجود.[2] لكن توما الأكويني بيّن (في رأيي كان على حق) أن الوجود المركّب لا يمكن أن يكون وجوداً واجباً (وبالتأكيد إذا أخذنا الكون عموماً فهو مركّب من وجودات عدّة).[3] أضف إلى ذلك، حتى لو أمكن وجود الأشياء في غياب واجب الوجود. إذاً، في أحسن الأحوال، يواجَه الطبيعانيون العلميون بالإمكان الذي يسري في كل شيء ـ وهذا يعني، أن هناك مشكلة إمكان جذري.

وبافتراضنا لهذا الإمكان الجذري، يثار سؤالان مهمّان. أوّلاً، كيف يمكن للطبيعة إذا فُهمت بأنها ممكنة جذرياً، أن تؤسّس قواعد صحيحة موضوعياً وملزمة بالضرورة؟ الجواب هو أنها لا تستطيع، لأنه مهما نشأت توجّهات أخلاقية أو قيم أخلاقية في هذا العالم فإنها ستكون ممكنة جذرياً ولن يكون هناك علّة قصوى تفسّر لماذا كانت بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى، حتى لماذا ينبغي أن توجد أصلاً. وهذا يلغي القوة الواجبة التي يفترض أن تكون للقواعد الأخلاقية. وهنا ينشأ السؤال التالي: لماذا ينبغي لي، بوصفي كائناً عاقلاً أن أشعر بأني مجبر على طاعة شيء غير عاقل وبالتالي أقل شأناً منّي؟ هذا ما سنعالجه في الفقرات التالية.

حجّة تعالي الأشخاص

يوصلنا السؤال الثاني إلى الحجّة الثانية التي أسمّيها حجّة تعالي الأشخاص The Transcendence of Persons Argument. تذكّر أننا كنا نفترض (مسلّمين جدلاً) أن الأشخاص البشريين الذين يمتازون بالعقل والحرية، يمكن أن ينشأوا عن طريق التطور البيولوجي كما يفهم ذلك الطبيعانيون

---

[1]- The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?، ed. John F. Wippel (Washington، D.C.: The Catholic University of America Press، 2011).

[2]- David Hume، The Dialogues Concerning Natural Religion، ed. Richard H. Popkin (Indianapolis، IN: Hackett، 1980)، part IX، 56.

[3]- Thomas Aquinas، Summa contra gentiles، I، 18 and 42، 8–11. In Summa theologiae، I، q. 2، a. 3، Aquinas makes a distinction between a necessary per se being and a necessary per aliud being. But even if the material universe were a necessary per aliud being that would not be enough to salvage Hume's objection. For Hume to succeed he must argue that the universe is a necessary per se being، yet he cannot do that for the reason I gave above and for other reasons. For example، to be a necessary per se being precludes a real distinction between being and essence. But even if the material universe were one thing، as opposed to a collection of things، there would still be a real distinction between the being and essence of the material universe.

العلميون. لكن في هذه الحالة، سيكون لدى الأشخاص البشريين عدد من الحواس التي يمكن أن يتجاوزوا من خلالها آليات التطوّر وبالتالي لن يكونوا خاضعين لهذه الآليات التطوّرية. مثلاً، يمكن للتطوّر أن يفسّر وجود ميل ورغبة عندي لإنجاب الأولاد، ولكن هل يلزمني هذا بواجب إنجاب الأولاد؟ لا، لأنني بخلاف الأشكال الدنيا للحياة، أملك قدرة على حرية اختيار أو عدم اختيار إقامة علاقة وهذه القدرة تسمح لي بتجاوز آليات التطوّر. أيضاً، أنا أتعالى على آلية التطوّر بمعنى أنني، بخلاف أشكال الحياة الأخرى، أملك القدرة على تعديل مسار التطوّر من خلال الهندسة الجينية. وأخيراً، بصفتي كائناً عاقلاً وحراً، أنا متفوّق على آليات التطوّر اللا ـ عاقلة واللا ـ حرة وبالتالي أتعالى عليها. وبالتالي، فإن أيّ ميل أخلاقي أو تجربة وخطأ من خلال التطوّر يفتقر إلى القوة الضرورية اللازمة للقواعد الأخلاقية.

يوجد هنا شيء من السخرية في الطبيعانية العلمية التي تعتنق الفيزيائية اللا-اختزالية. فالطبيعانيون العلميون يأملون أن الجسمانية اللا ـ اختزالية تجعل نشوء العقل والحرية ممكناً للإنسان ويمكن أن يجعل البشر يتجاوزون، بالطرائق التي وصفناها سابقاً، العالم الفيزيائي وعملياته ـ بما في ذلك التطوّر البيولوجي. وبسبب هذا التجاوز، بالنسبة للطبيعانيين العلميين، هناك معنى يمكن للإنسان أن يشغل فيه موقعاً شبيهاً بالله. هذا لأن البشر، في عالم الطبيعانيين العلميين، على الأقل بقدر ما نعرف، هم الشكل الأعلى للحياة. يبدو أن البشر وحدهم، هم الكائنات الحرة والعاقلة في عالم فيزيائي تملأه المادة التي لا حياة فيها، وبالغالب (أو حصرياً) أشكال من الحياة غير الذكية.

إذا لم يكن ثمّة إله وإنسان يقوم بدور الكائنات العليا، فلماذا ينبغي للبشر أن ينظروا للتطوّر أو لأي شيء آخر في الطبيعة كأساس للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ إن هذا يفتح الباب على السبيل المظلم لفردريك نيتشه الذي حذّر منه إتيان جلسون Étienne Gilson في مقالته «إرهاب عام 2000.»[1] إنه سبيل تأكيدك إرادتك الخاصة وخلق قيمك الأخلاقية الخاصّة من دون أن تكون محدوداً بالطبيعة أو قيم الجماهير. إنه سبيل خطر وهو لا يتناسب مع القيم الأخلاقية الموضوعية.

خاتمة

برغم عدم شمولية الحجج التي أوردناها أعلاه، فإنها تثير شكاً جدياً في الرأي القائل إن الطبيعانية الميتافيزيقية يمكن أن تؤمّن أساساً ميتافيزيقيا مُرضياً للقيم الأخلاقية الموضوعية. فعلاً، لقد فشلت المحاولة الإلحادية لتأسيس الأخلاق الموضوعية في الطبيعانية الميتافيزيقية لثلاثة أسباب. أولاً، لا يمكن للطبيعانية الميتافيزيقية أن تفسّر الحرية والفاعلية الأخلاقية. ثانياً، إن «مشكلة ما هو كائن

[1]- Étienne Gilson، The Terrors of the Year 2000 (Toronto: St. Michael's College، 1949).

وما ينبغي أن يكون، » في سياق الطبيعانية الميتافيزيقية، يعيق الطبيعة التقريرية للقيم الأخلاقية الميتافيزيقية. ثالثاً، وأخيراً، إن مشاكل الإمكان الجذري وتعالي الأشخاص، الذي ينتج من الطبيعانية الميتافيزيقية، يعيق القوة الواجبة التي يفترض أن تتلازم مع القيم الأخلاقية الموضوعية.

إذا كان هذا التحليل صحيحاً، يبقى أمامنا خياران. الخيار الأول رفض القيم الأخلاقية الموضوعية. ربما سيكون بعض الطبيعانيين قانعين بفهم أضعف بكثير للقيم الأخلاقية. بالفعل، قد يشعر بعضهم بأنه حرّ أن يصوّر الأخلاق كوهم ـ كشيء دُسّ فينا في جيناتنا من أجل خاطر النجاح التناسلي ـ وكشيء يمكننا في النهاية أن نخلّص أنفسنا منه. لكنني أؤكد أن كثيرين سيجدون هذا الموقف غير مقبول. إنني أوافق مع جويس Joyce، التي قدّمت الحجّة التالية:

الطبيعانية الأخلاقية من دون نفوذ [أي، من دون حتمية القواعد الأخلاقية]... تبدو أنها تُضعِف قدرتنا على انتقاد المخطئين أخلاقياً؛... يمكن فعلاً أن تشجّع الأفعال الشريرة لبعض الأشخاص؛ و... تجعل اللغة الأخلاقية والتفكير الأخلاقي مفصولاً عن العمل. هذه المنظومة الأخلاقية... بالتأكيد ضعيفة جداً لدرجة أنه لا يمكن اعتبارها جزءاً من الأخلاق[1].

الخيار الوحيد البديل هو البرهنة أن للقيم الأخلاقية الموضوعية مبدءاً غير طبيعي. أعتقد أن هذا هو المسار الذي يصحّ اتباعه، وكما أشرت سابقاً، أعتقد أن الحل يمكن أن يوجد في الإيمان بالله، كما يفهم في التراث التوماوي بشكل خاص. إذ يمكن لله بوصفه السبب الذكي المسؤول عن وجود وطبائع الأشياء، أن يفسّر الغائية الضرورية في الطبيعة التقريرية للقيم الأخلاقية. فالله بوصفه كائناً ذكياً، واجباً، وأعلى يلغي مشاكل الإمكان الجذري وتعالي الأشخاص التي تقوّض القوة الضرورية التي يفترض أن تلازم القيم الأخلاقية الموضوعية. بالطبع، لتزويد دفاع كافٍ ومفصّل عن كون اللّه الأساس الوحيد الميتافيزيقي المُرضي عن القيم الأخلاقية الموضوعية يحتاج إلى مجال أوسع من الذي أتُيح لنا هنا، لذلك عليّ أن أنقشها في مكان آخر[2].

[1]- Joyce، The Evolution of Morality، 208. I would like to thank Marie George، Jon Weidenbaum، Tony panakos، and an anonymous reviewer for helpful suggestions on this paper. My gratitude also extends to Peter Redpath، Curtis Hancock، and Fulvio Di Blasi for their encouragement. Et Deo Gratias.

[2]- I would like to thank Marie George، Jon Weidenbaum، Tony Spanakos، and an anonymous reviewer for helpful suggestions on this paper. My gratitude also extends to Peter Redpath، Curtis Hancock، and Fulvio Di Blasi for their encouragement. Et Deo Gratias.

حلقات الجدل

الله..
الأساس النهائي للحقيقة العلميّة

جان دومينيك روبير Jean Dominique Robert[*]

في مقام التأمّل العقلاني يبدو جليّاً أنّ أي تفكير متدبّر، ولو بنسبة محدودة، حول نتائج العلم ومنهجه يجب أن يَقود إلى البحث في طبيعة العمل العلمي نفسه والمشاكل ذات الطابع الفلسفي التي يطرحها. هذا ما يُقرِّره الباحث الفرنسي في اللاهوت المعاصر جان دومنيك روبير الذي سيبحث في هذا المقال جملة من المشكلات المعرفيّة المتّصلة بالجدل حول العلم والألوهة. ثم يُقرِّر واستناداً إلى الاستدلالات المنطقية أن اللَّه هو الأساس النهائي للحقيقة العلمية.

المحرر

الكلام في مسألة وجود اللَّه الذي شكّل محور تأمّلات مايرسون Meyerson كما كان أيضاً محور تأمّلات بياجيه Piaget و«أولمو Ulmo» وغيرهم الكثير من العلماء وفلاسفة العلوم، هي مسألة التطابق بين الواقع والفكر[1]. هكذا، بسبب التفكير بالعلم ومُسلّماته، يُطرَح سؤال لم يعدْ من المسموح النظر إليه على أنه إحدى المسائل التافهة والخيالية التي تُحيّر علماء الميتافيزيقا!

---

*- أستاذ في اللاهوت وعضو الأكاديمية الدولية لفلسفة العلوم - باريس.

- العنوان الأصلي: **Dieu, fondement ultime du vrai scientifique**

- المصدر: **Nouvelle Revue Theologique 82/ 8, 1960.**

ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: هيئة التحرير.

[1]- انظر:

Emile Meyerson, De l'explication dans les sciences, Paris, Payot, 1921, 2 vol. et Du cheminement de la pensée, Paris, Alcan, 1931, 3 vol. Jean Piaget, Introduction à l'épistémologie génétique, Paris, Presses Univ. De France, 1950, 3 vol. Jean Ulimo, La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion, 1958.

بهذه الطريقة، فإنّ العلمَ نفسَه هو الذي يقودنا إلى التساؤل: كيف يمكن لواقعٍ لا يرتبط بفكري في بُنيته الداخلية، أن يكون معقولاً؟[1] بعبارة أخرى: كيف ولماذا هو يقبل بأن يستوعبه العقل؟ أو إذا آثرنا، لماذا يقضم الفكر الواقع ويجد فيه غذاءً «فطريّاً» له؟

يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بالقول: «إنّ الواقع هو شبيه الفكر». لكن يجب أيضاً في هذه الحالة أن نفهم بدقة عمّا نتكلّم. إن التشابه بين الواقع والعقل لا يمكن جعله ممكناً لمجرد أن العالم في لحظةٍ مُعيّنة كان موضوعاً للتفكير من قبل عقل بشري لمجرّد أن هذا الأخير قد تحقّق خلال التطور، وتنبّه لمَهمّته الكبرى، التي هي عقلنة العالم. على أيّ حال، مشكلتنا هي تلك التي تُطرح قبل العلاقة التي يعقدها العالم مع العقل البشري. فقبل أن يتدخّل هذا العقل في الموضوع، وتحديداً، كي يكون قادراً على إنجاز مهمّته، نحن مُجبرون على افتراض وجود أساس معقول من ناحية الواقع ذاته: يجب أن يكون الواقعُ قابلاً لأن يُفكَّر به. لكن ماذا يمكن أن يعني هذا إذا أردنا ألاّ نكتفيَ بالكلام الفارغ، سوى أنّ هناك علاقة تجمع الواقع بفكرٍ ما، أي علاقة بالعقل. وهذه العلاقة سابقة على أي ظهور للذكاء البشري وتحديداً ليكون ممُكناً له ممارسة وظيفته. باختصار: بما أننا نُفكّر بالعالم فذلك لأنه قابل للتفكير به، وإذا كان كذلك فهذه صفة يمتلكها حتى قبل أن نُفكّر به! يبدو أننا هنا أمام إحدى المُسلّمات التلقائية للعلماء. فهم يعتقدون أن العالم قابل للتفكير به حتى قبل أن يُفكروا به، وهم يتصوّرونه على هذا النحو لمجرّد أنهم يبذلون قصارى جهدهم لفهمه. وهنا تكمن المشكلة الأساسية التي يصوغها إينشتاين أو دو بروغلي Broglie في قالب الأسئلة التالية: لماذا العالم معقول؟ ما هو أساس هذه المعقولية الجوهرية التي هي ليست من إنتاجنا بينما العمل العلمي بالصورة التي هو عليها مُجبرَ على التسليم بها؟

في الحقيقة ليس هناك سوى إجابتين[2] عن السؤال المطروح بهذا الشكل. الأول، وبدرجات مُتفاوتة من الصراحة والخشونة، يتمثّل في العودة إلى الوراء وإنكار المعقولية الجوهرية للعالم المادّي والمحسوس، الخاضِع لأبحاث العلماء. على العكس من ذلك، فإن الإجابة الثانية كونها

---

[1]ـ ألم يكتب أنشتاين: Man kan sagen das ewig Unbegreifliche an der Welt ist ihre Begreiflichkdt » (Physik und Realiîàt in Ze'ttschrift fur fret deutsche Forschung, Paris, 14-et n. 2, pp. 1 19-vol. I, n.l, pp. 5) ما يمكنناترجمته بالقول: إن ما لا يُدرك أَبَديّاً في الكون، هو معقوليته ذاتها. يُنبّه لويس دو بروغلي Louis de Broglie في (الفيزياء والفيزياء المجهرية) إلى أنّ: "المعجزة الكبرى في تقدّم العلم هي أنه [العلم] يَكشِف عن توافقٍ ما بين فكرنا والأشياء (230-Paris, Albin Michel, 1947, pp. 229).

[2]ـ لا نطمح هنا إلى تعداد جميع الحلول الممكنة للمعضلة المَنظور إليها. بديهيّ أنه بإمكاننا، مثلاً، مُحاولة الإجابة من خلال التذكير بالنظرية القائلة بأن "العالم المادّي معقول (مُدرَك بالعقل لا بالحواسّ) لا بسبب خالق ذكيّ، ولكن تِبعاً لِضرورة مُجرّدة لِبديهية (جمع بديهيات) أبديّة، لِقانون فيزيائي أعلى، الذي هو مصدر جميع القوانين الخاصّة". حينئذ، قد نكون بحاجة إلى نظرية مماثلة لتلك التي يفترضها الكثير منَ الملحدين الأخلاقيين، وتتعلّق بمصدر الالتزام الأخلاقي. لكن، في الواقع، إن هذه الإجابة لا تُقدّم حلاًّ جذريّاً وينبغي أن يُحوّلها النقاش إلى إحدى وجهات النظر المُطلقة التي نكتفي بها في هذه الصفحات. هذا ما سيبرز، نأمل ذلك، من النصّ المُشترك الذي خرجنا به في (نهارات سارت Journée de Sarte) والذي لمّحنا إليه في أول الهوامش.

تقبل المُعطيات الأساسية للمشكلة باعتبارها تظهر نتيجة تفكير معرفي بدون قبلية a priori، لا ترى تفسيراً مُمكناً إلا ضمن تفكير يتعالى في آن واحد على العالم المادّي وعلى عالم العقول البشرية التي تعمل على فهْمه (مهما تكن الأنماط التي يكتسيها ذلك «الفكر»). بعبارة أخرى: إنّ المشكل ينتهي ويتبخّر أو يُصبح طريقاً تسمح بالولوج إلى فهم التعالي بالمعنى الدقيق للكلمة.

يمكننا القول، بدون خشية من الوقوع في الخطأ، إن الظروف التي أوصلتْ العقول حالياً إلى هذين الموقفين المتُضادّين، مهما بلغت درجة تعقيدها وآثارها الإنسانية، إن تلك الظروف خضعت إجمالاً لسلطة (weltanschauung) ذات طابع مثالي أو واقعي. بل إن الظروف غالباً ما تظهر بفعل الضغط المباشِر لأنساق فلسفية بالغة التحديد، مثل مثالية «برانشفيغ» Brunschvicg، أو المثاليات المقُنّعة لبعض المؤلّفين «الوجوديين» existentialists. وهذه النقطة مفهومة لأنه لا يمكن للعالِم وخصوصاً لِفيلسوف العلوم أن لا يتعرّض بوعي منه أو من دون وعي لِتأثير الأنساق الفلسفية أو، على الأقلّ، للتيارات الفكرية العامة السائدة في عصره.

اليوم، تنزع العقول إلى إعطاء حلّين جذريين للعمل العلمي والتفسيرات الميتافيزيقية التي يتضمّنها. الأول يصل إلى حدّ إنكار كل معقولية جوهرية للواقع لمجُرّد أنه يرفض أي أسبَقيّة للعالم على الوعي الإنساني؛ وفي الوقت نفسه لأنه يحصر الوجود مطلقاً في الفكر. هكذا يصنع مثالية مُطلقة.

الحلّ الثاني يقبل، بسلامة نيّة، أسبَقية لا جدال فيها للواقع تُجاه العقل البشري الذي جاء أخيراً في مسيرة تطوّر الكون، لكنه في الوقت نفسه يمتنع عن استيعاب الواقع بالكامل في الفكر أو الوعي. في الحالة الأخيرة،من الواضح أن تُطرَح عندئذ، منطقياً، ولا مناصّ، مسألة أساس معقولية يُنظَر إليها على أنها جوهرية لكونٍ لا يبنيه الفكر الإنساني في بُنيته العميقة، ولكن يتصوّره ويقبل بمعطياته.

باختصار، إما أن يظهر مُشكل العلاقات واقع ـ فكر بطرح مسألة الأسباب المتُعلّقة بالمعقولية الجوهرية للواقع، وإما أن يختفي مطلقاً لمجرّد أن الوجود يُستوعب لا أكثر في الفكر. لكن مَن يتورّط في اختيار المخرج الأخير، فإنّه يستحيل عليه أن لا يجد نفسه مَنطقياً واقعاً في كل صعوبات المثالية، كي لا نقول مآزقها. إن الأحادية التصوّرية (solipsisme) تُجازف بانتحال شخصية المهُدّد. لا يمكن إلا أن تُطرَح قضية الفكر (Pensée) والأفكار (Pensées)، والوعي وأشكال الوعي. وكيف تُحلّ دون الرجوع إلى الوراء[1]؟ على كل حال، عندما نقبل بهذه التهديدات والمآزق التي قد تُؤدّي

[1]ـ لنسمحْ لأنفسنا بالإحالة هنا على النقد المُوجَز الذي خصّصناه للمذهب المثالي في "منظورات ميتافيزيقية للتأويل الأونطولوجي للمعرفة الإنسانية عند القديس توما"، أنجيليكوم، 1959، ص. 321-342 (انظر صفحة 339).

إليها، فمن البديهي أن يُحلّ مشكل التطابق بين الفكر والواقع، لأن الصراع انتهى... نظرا لعدم وجود مُتحاربين.

تُوجد أجوبة من نوع ثالث، قريبة من هذا الحلّ اليائس، لكنها في الوقت عينه تتعارض معه تعارضاً جوهريّاً. ومع أنها واجهت صعوبات أخرى كبيرة، فإنها تُحاول الإفلات من فخاخ المثالية. طبعاً، إن هذه الأخيرة مُخطئة إلى حدٍّ كبير. إن الفكر ليس لديه هذه المثولية (immanence) وهذه السريرة (intériorité) اللتان تمنحهما المثالية له. إننا بالضرورة «موجودات في العالم». لقد «رُمينا» فيه. وإذا انفتح العالم على بحثنا، فذلك لأنه موجود ولأننا نحن موجودون ونتبادل التأثير. إذاً، لا يمكن للوجود أن يكون مجرد فكر. إن الوجود لا يُبرهَن ولا يُطرَح ولا ينبني، إنه «يمُنَح». ونحن نتصوّره و«نُحاوره»، بل إن معقوليته تبرز في هذا الحوار. ومع أن الواقع موجود، وأنه في ذاته «مُمكن» contigent بشكل أساسي، وحده فكر الإنسان هو الذي يعطيه معناه أو، إذا كنا نُفضّل ذلك هو الذي يُؤنسن humanise، بكل ما تعنيه الكلمة، هذه المنحة التي نجد أنفسنا أمامها، بكل مهماتنا وكل واجباتنا. وهكذا، «يصنع» الإنسان»عالمه» من خلال تاريخ لا يعود البتّة تاريخاً طبيعياً بل حرية، هبة معنى ودلالة: إنه تاريخ يجب على الفكر أن يُؤدّي فيه أدواراً لا غنى عنها، منها بناء عالم العلم من خلال إعطاء الواقع معقوليته الحقيقية.

ضمن هذه المجموعة من وجهات النظر التي بإمكاننا وصفها بأنها وجودية existentialistes، تجد مشكلة العلم وعلاقته بالواقع ومعها مشكلة المعقولية التي من المُناسب إسباغها على الواقع، تجدان طريقهما إلى الحلّ في كنف نسبية، هي تارة مُنكِرة بصراحة، وتارة تقبل أن تُؤوّل بلاأدرية محضة. وهكذا بالذات يمكن حالياً، إضافةً إلى التبخّر الكامل للمُشكل نتيجة تلاشي العَالم في الوعي، يمكن أن نجد أنفسنا أمام حلول مُتعدّدة تبذل قصارى جهدها من أجل ستْر المساوئ البيّنة جداً لموقف جذري بهذه الدرجة. يجب القبول بأن شيئاً ما يوجد في مقابل العقل البشري. إن العالم المادّي ليس محلّ إنكار. فلديه سماكته الخاصّة. ويجب طبعاً الاعتراف بعالم أشخاص يُشكّل التعدّد فيه القاعدة المطلقة، لأن الحرية هي أحد المُكوّنات الخاصّة بكل شخص ولأننا لا نستطيع أن نعترف ونحترم كثيراً هذه الثروة البشرية في الأساس. الأحادية التصورية solipsisme هي إذاً (مُقابل المثالية التي تُريد أن تتحوّل أو التي قد تكون مُهدّدة من قبلها) مرفوضة عمْداً وبشكل صريح جداً. لكن، بالرغم من ذلك، هل نمتلك حلاّ مُناسباً للمشكل؟ إذا حملنا بشدّة على العدوّ ألَن يجد نفسه من جديد في مأزق؟ ألَا يمكننا اتّهامه بأنه يتبنّى هو أيضاً موقفاً تراجعياً لا سَنَد له ومليء بالالتباسات؟ ففي النهاية يجب على المرء أن يكون واضحاً وشفّافاً في ما هو حسّاس وخطير وله نتائج مُتنوّعة. إن العبارات المتُوازنة والملَيئة بالحسرة ليست مُناسبة هنا.

عندما يُقال لنا، على غرار سارتر Sartre: «لم يعد أحد يؤمن بتطابق، غير مُحدّد المعالم، مُقرّر سلفاً بين الإنسان والأشياء، ولم يعدْ أحد يجرؤ على الأمل أن تكون الطبيعة سهلة المنال في جوهرها»، ماذا ينبغي أن نفهم بالضبط وما النتائج التي يمكن أن تترتّب على موقف يأخذ هذا الكلام حَرفيّاً[1]؟ هل يجب الاعتقاد بأن الواقع، الذي نعود إليه للقبول به كواقع، ليس سوى شيء «عديم الدلالة»، وشرط بسيط سابق على ممارسات العقل الذي، وحده، يجعل الواقع مفهوماً ومُدركاً بمعقولية سطحية، بينما يبقى غير مفهوم بذاته وربما بلا معقولية جوهرية؟ لكن في هذه الحالة، ألسنا أقرب إلى حقيقة مُشابهة لحقيقة «الشيء بذاته» الكانطية التي رفضتها بازدراء وبحقّ المثالية المُطلقة المُولَعة بالمنطق والدقّة[2]. يجب أن نرفض القبول بتسويات لا تحلّ شيئاً. إن العقل البشري هو الذي يُضفي معنىً على الأشياء، ودلالة على العوالم، سواء أكانت خاصّة بالعلم والأخلاق أو بالفنّ والمجتمع. لكن ما هو هذا العقل، في الحقيقة؟ هل هو عقلي أنا أو عقل آخر؟ أهو خاصّ بهذا العصر أو ذاك؟ أم هو ليس العقل البشري في ذاته، الفكر Pensée، الوعي Conscience! ألم نرتدّ إذاً إلى حلّ يُماثل حلّ المثالية؟ أو، إذا كان كل فكر، في ذاته، مرفوضاً، فكيف يجري تأسيس، حتى لا أقول وجدان، القواعد (سواء أكانت أخلاقية أم منطقية) وبالتالي التخلّص من النسبية؟

ربما كل هذا دَفَعَ بعض المُفكّرين إلى اتّخاذ مواقف مُنكرة بشكل أقلّ جذرية لمعقولية العالم. ويبدو أن ضرباً من الخوف قد أجبرهم على أن يلوذوا بلاأدرية حَذرة ومَرنة، ومُعترف بها أحياناً بشكل صريح. عملياً، نشعر كثيراً أن لا شيء عُيِّنَ بطريقة واضحة، هذا إذا وضعنا جانباً الرفض المزدوج للقضية الأساسية وتفسيرها الجذري.

هل ينبغي، كما فعلنا أحيانا، أن نضع في هذه الفئة من المُفكّرين المُعاصرين فيلسوفاً مثل مرلو-بونتي؟ على أي حال ثمة شيء يبدو واضحاً: إن الصفحات الأكثر تعقيداً والأقلّ إقناعاً في آثاره تتمحور حول المشكل الذي نتناوله. لقد كرّرنا كثيراً بعده الكلام الشهير: «العالم هو مصدرٌ للمعنى»! لكن صورة مُلتبسة إلى هذا الحدّ لا تشرح شيئاً وتترك كل شيء مُعلّقاً. أما نص (فينومينولوجيا الإدراك) الذي يُذكَر كثيراً والذي لارتباطه بفكرة الحقيقة في ذاتها يأخذ كمثال المُثلّث وخصائصه «الضرورية» ليخلصَ إلى شرح كل شيء بواسطة اللغة، هل بإمكاننا القول إنه يحمل جواباً قاطعاً وأساسياً؟ أليست اللغة نوعاً من «مدد الآلهة» الذي يُلتَمس، كما نعتقد، لكن يمكنه عمليّاً أن يُثير أسئلة أكثر من أن يعمل على حلّ المسألة؟

---

[1]ـ انظر .Situations, I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 96- 97

[2] ـ انظر .Perspectives..., pp. 337 -336

«إن الكلام العلمي هو وجود ثقافي يدّعي ترجمة إحدى حقائق الطبيعة في ذاتها. من المعلوم أن هذا ليس صحيحاً وقد أبرز النقدُ الحديث للعلوم العنصرَ البنائي الذي تتوفّر عليه[1]. ويبدو لنا أن هذا القول يفتقر إلى الدليل. لأنه إضافةً إلى الجانب «البنائي» الذي لا يمكن إنكاره والجليّ جدّاً للعمل العلمي، أليس هناك شيء آخر غيره[2]؟ ثمة شيء يطرح قضية لا يرفضها علماء المعرفة épistémologues المعاصرون بمثل هذا الاستخفاف، إلا في حال كانوا لا يزالون تحت تأثير فكر مثل فكر برانشفيك Brunschvicg أو فكر آخر قريب من فكره. أي إذا وجدوا أنفسهم عملياً، بوعي أو من دون وعي، تحت تأثير مثالية لا يمكن إنكارها، وإن كانت موضوع نزاع بينهم. في حالة مرلو بونتي Merleau-Ponty ومن يشبهونه، لدينا انطباع مُكدّر جدّاً: إنه الانطباع الناتج من موقف اتُّخذَ بناءً على دفْع بعدم القبول (fin de non recevoir). ونظراً لانغلاقنا عمْداً على الحلّ الذي يمكن اختصاراً أن نصفه بـ «الواقعية الألوهية»، فإننا مُجبَرون على الارتداد إلى شيء آخر. وهذا الشيء يقوم على تأكيدات يبقى معناها مُبهماً إلى حدّ كبير وهي، علاوة على ذلك، ليست مُثبَتة إطلاقاً. هكذا، يكتب مرلو بونتي: «عندما أضع خارج التجربة أساس الحقيقة أو الأخلاق، أترك ما هو مُمكنٌ التحقّق منه لمصلحة الحقيقة، أي أترك الواقعي لأجل الفرَضيّ. إنّ الحقيقة والقيمة بالنسبة لنا لا يمكن إلا أن تكونا نتيجة تحقيقاتنا وتقييماتنا[3]» هذا جيد جداً. ولكنّ هذا موقف لم يُبرهن الكاتب أبداً أنه الحلّ المقبول الوحيد وأنه الحل الصحيح للمشكل. هل يجب علينا الاعتقاد بأن هذا الموقف يريد ببساطة ادّعاء أن الحقيقة والقيمة يتوقّفان على الإنسان، بحيث يكون هو المقياس الوحيد والعامّ لعالم المعايير الأخلاقية والمنطقية؟ إن الأمور أعقد من ذلك والكثير من فلاسفة العلوم المعاصرين لا يريدون القبول بالتأكيد بمثل هذا الجزم. يبدو لنا، والحالة هذه، أن لا جواب عن سؤال مُعيّن، لأنه يُرفَض طرحه. ويُرفَض طرحه لأنه بكل بساطة لا يُرى له حلّ. وفي الحقيقة إذا كان لا يُرى له حلّ، فذلك بسبب انسداد أبواب العلم. ربما ليس من باب المُبالغة القول: إن بعض الناس أسرى إنكارهم الخاصّ، وكل المُسكّنات التي يُحضرونها لإخفاء استقالة مقبولة للعقل لا تُغير فيها شيئاً!

إزاء المشكلات المتُعلّقة بمعقولية العالم أو، إذا شئنا، إزاء القضايا التي تطرحها الرغبة في إيجاد

---

[1]ـ انظر **Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 448.**

[2]ـ إن ما هو مقبول تماماً في ملاحظة مرلو-بونتي، هو بلا شكّ نقده لكل علم يسعى لبلوغ الحقيقة الأونطولوجية للأشياء. في الواقع، إن هذا الادّعاء غير مقبول بالنسبة لأي فيلسوف جدير بهذا اللقب. إن القبول بهذا الجانب من فكر مرلو-بونتي أمر مُختلف، وأن نرفض معه معقولية أصيلة للواقع، أمر مُختلف (إن مستويات الواقع مُختلفة أساساً بحسب الأنظمة التي تتقصّى الواقع من أحد جوانبه الشكلية، كما يقول فلاسفة علم الكلام).

[3]ـ انظر:

Rev. de Métaphysique et de Morale, 1947 — repris et développé dans Sens et Non-Sens, Paris, Nagel, 194S, pp. 190- 191.

أساس للحقائق العلمية «المُكتشفة» بالاحتكاك بالكون، تحضر إذاً ثلاثة حلول. أولاً: إلغاء جذري للمشكلة من خلال تذويب لفظة ما في لفظة أخرى (الواقع يُساوي الوعي) كما عند برانشفيك. ثانياً: رفْض حقيقي للقضية، بالمقدار نفسه، لكن مُموّه، سواء أكان ذلك بالطريقة الخاصّة بسارتر أو بمرلو بونتي. إننا نثق بأن هذه المواقف تسمح بفهم مناخٍ مُعيّن له رياسة على البحث والتفكير لدى عدد من الكتّاب المعروفين حالياً في فلسفة العلوم.

لكن، مع ذلك، لا شيء يقينيّاً بعدُ. فإلى جانب الحلول التي تُسيطر عليها وجهاتُ النظر المثالية، نجد أنّ عدداً من علماء المعرفة والعلماء المعُاصرين يتّخذون مواقف مُناقضة تماماً، مواقف تتفاوت في خضوعها لِسلطان واقعيات مُتنوّعة جدّاً ربما، لكنها تشترك على الأقلّ في قبول صريح بمشكلة التطابق بين الفكر والواقع وما يُصاحبها: ما هو الأساس الأصيل لمعقولية عالم مادّي تُقبل بُناه وضروراته المعقولة، بلا مواربة، على أنها مُستقلّة عن العقل البشري.

نحن مُجبَرون إذاً على أن نُعاينَ انقسام علماء المعرفة والعلماء إلى فريقين بوصفه أمراً غير قابلٍ للنزاع فضلاً عن كونه مُسلّماً به. أما الفريق الأول فولاؤه للمثالية بالمعنى الدقيق للكلمة، وأما الفريق الآخر فولاؤه بصراحة للواقعية (أحياناً تكون واقعية "ساذجة" بوضوح)، وهناك بين الاثنين جدول الفوارق الدقيقة والتلويثات (compromissions) التي يحصل في الغالب أن يدعو العقل البشري إليها.

أمام هذا الموقف المُختَلَف فيه (الذي ينبغي المُوافقة عليه والذي لا يمكننا فعل شيء ضدّه) ربما يكون مُلائماً، إذا شئنا أن نحظى مدّة أطول، وبشكل أوثق، بإصغاء الجمهور المعُاصر، أن نضع جانباً، مُؤقّتاً، العناصر الخاصّة بتلك الطرق نحو الله، التي تتمحور حول مشكلة المعقولية الجوهرية للعالم المادّي، بهدف دفْع الجهود في اتّجاه مُغاير كلّياً: الاتّجاه الذي سنُبرزه الآن.

لكن، قبل أن نصل إلى هذه النقطة، نوَدّ مع ذلك أن نجتنب أن نُسيء الظنّ بفكرنا. فنحن نرى تماماً الفائدة التي تجنيها أي طريق للوصول إلى الله، من موقف واقعي مُتعلّق بمُشكلة التطابق بين الواقع والفكر ومن أساس معقولية العالم المادّي، وذلك بمجرّد القبول بحقيقته الخاصّة واستقلاله عن العقل البشري (الذي يُشكّل العالم المادّي حدّه لا العكس). وبالتالي نعتقد أنه من الجائز تماماً أن نحاول الارتقاء من هذا الموقف، وعبر إعادة تبنٍّ صريح للمشكلة بواسطة ميتافيزيقا أصيلة، أن نُحاول الارتقاء إلى فكر Pensée يشرح بعمق وبشكل نهائي معقولية العالم المادّي.

نقول بشكل عابرٍ، يبدو أننا أمام "دليل" هو، وبغية الوصول عملياً إلى النتيجة نفسها التي تُؤدّي إليها طريق القدّيس توما Saint Thomas الخامسة (الفكر الأول)، ليس أقلّ تحقّقاً بالوسائل الأخرى. إنّ البرهنة الأخيرة يحصل وفقاً لِلعلّة النهائية ولِتكييف الوسائل مع غايةٍ ما مِن قِبل كائن بِلا

ذكاء تماماً. على العكس، ستبقى الحجة التي استطعنا تطويرها على نحو صوري وصريح، تكتسي طابع السببية النموذجية. ولقد نجحنا في الوصول إلى "فكر إلهي" في إطار الأفكار (De Ideis) وفي سجلّ المُشاركة الخاصّ بالحقيقة. على طريقته لن يكون تقدّمه بشكل متدرّج سوى تحقيق الطريق الرابع. فهو وَضَعَ مشكل المشاركة بالحقيقة (secundum magis et minus) في سياق مُتاح بشكل أكبر. في الواقع، إن مبدأ المشاركة الشهير أدّى دوره الأساسي مع صيرورته أكثر قابلية للإدراك وأكثر تأثيراً، بفضل السياق الذي كان قد سَمَحَ برؤية صوابيته بطريقة أقلّ تجريداً، وإذا كان باستطاعتنا القول، في "سماء ما وراء طبيعية" (ميتافيزيقية) حطّت على أرض البشر والعلماء.

لمّا كان الشيء قد عُيّن بوضوح على هذا النحو، إذا ظنّنّا أنه ينبغي الذهاب في اتّجاه آخر، فذلك بسبب الاختلافات المرتبطة بتأويل المشكلة التي تُثير الانقسام بين العلماء وعلماء المعرفة. نحن نودّ فعلاً أن يتمكّن العلماء أنفسهم، الذين تعرّضوا ـ وهم لا يدرون ـ لتأثير الجوّ المثالي لبعض الأوساط العلمية والفلسفية، أن يتمكّنوا من مُواكبتنا في مشروع جديد مُؤسّس على مُسلّمة علمية أخرى سنذكرها بإيجاز. لأن هناك مشكلة أخرى يطرحها العلم على العالِم الذي يمُارسه، وهي مُشكِلة يستحيل عليه التملّص منها من دون أن يأتي لها قبل كل شيء بحلّ واقعي.

إذاً، ليست القضية الآن قضية معقولية الواقع التي يفترضها العالِم، وإنما قضية الأساس الحقيقي الذي يمُكّن العقول البشرية، المتّحدة في ما بينها في هذا العمل العلمي المُدهش، أن تتفهّم وتنجحَ بالتالي في الوصول به إلى اتّفاق قد يكون نسبياً في بعض الأحيان، غير أنه لا يمكن إنكارُه. إن المادّة العلمية هي، في الآن نفسه، "للجميع وللفرد". فالجميع والفرد يُشاركون فيه بأدنى درجة مُمكنة من عدم التناسب. على أي حال، لا تنتمي المادّة العلمية إلى هذا أو ذاك. في الواقع، مهما كان الدور الذي قام به عبقري ما في اكتشاف وصياغة حقيقة علمية، كبيراً، ولن يخطر في باله إطلاقاً أنها حقيقت(ه)، بل هي (ال)حقيقة. إنها (ال)حقيقة التي نَذَرَ نفسَه لها بالكامل والتي تُسيطر عليه كما تُسيطر على جميع هؤلاء القادرين على فهمها. إن الحقيقة العلمية ليست "وقفا له"، بل هي إرث مُشترك يستحيل على أحد أن يُسقط عليه بلا حقّ غرائزه التملّكية. ثم أليس ذلك أحد الأشياء التي دافَع عنها العلماء بشراسة وطالبوا بها (ولا سيّما مقابل الميتافيزيقيين) والتي قد يستندون إليها كحجّة لدعْم قيمة البحث والاكتشاف العلميين؟

إن عالَم العالِم هو عالَم حقائق محكومة بقوانين عامّة وكونية التي هي، على مُختلَف المستويات التي تنكشف فيها، قوانين العقل esprit أو، كما يُفضّل البعض كتابتها: قوانين العقل Esprit. بعبارة أخرى، لا تملك المادّة العلمية قيمة حقيقة بالنسبة لهذا الفرد أو ذلك، ولا بالنسبة لهذا العصر أو ذلك من ناحية التطوّر العلمي في سيره نحو حقيقة ما فتئت تزداد مُلاءمةً للواقع، لأنه، كما يتّضح

من تاريخ العلوم، إذا كانت الفرضيات تتغيّر وتَتعاقب إلى ما لا نهاية، فإنه يستحيل حصْر العلوم في هذا الجانب من جهودهم. قد يكون من الضروريّ، قبل كل شيء، عدم نسيان بعض قواعد اللعبة التي تستوجب ثباتاً من وجهة نظر الاتّساق (التماسك) الداخلي للبحث.

هكذا، عندما يصوغ عالِمُ فيزياءٍ مُعادلةً، يمكن أن يُشكّل تغييرها ضرورة تبعاً لعناصر كان يجهلها ولم يكن بإمكانه أن يتوقّع وجودَها، سيبقى صحيحاً أنه، من أجل فهْم الصيغة الأولى وتحويلها إلى أخرى أكثر مُلاءمةً، سيكون من الضروري دائماً لعلماء الفيزياء في المستقبل إعطاء معنى للصيغة الأولى وإعادة بنائها منطقياً وفقاً للمُعطيات الجديدة، ليس هذا وحسب بل بحسب مُتطلّبات عقل له قواعد بحث خاصّة به ومناهج يجب أن يبقى وفيّاً لها كي يبقى مُتّسقاً أيضاً. ثمّة مبادئ منطقية تحتاج إلى العقل كيفما كان، وتجعل مُمكناً الربط بين عناصر تفترضها بُنى الفكر العلمي كافّة. على هذا النحو تتحكّم بالعمل العلمي، من دون أن نكتشف ذلك صراحةً على الدوام، ضرورات معقولة intelligibles التي تُحاول فلسفة العلوم والمنطق البحث عن أسبابها المُباشِرة وأسسها البعيدة.

لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فنحن بلا شكّ سائرون باتجاه مسألة أساسية يُثبت تاريخ العلوم والفلسفة بكامله أهمّيتها: مسألة العلاقة بين العقول البشرية المتُناهية والمتُعدّدة وغير المُكتملة والعَرَضية contingentes، التي تخضع لصيرورة دائمة، وبعض "الضرورات المعقولة" التي تُسيطِر على سيل الأفكار الشخصية وتفرض عليها معايير، وإذا شئنا، قوانين موضوعية وعامّة، في اتّجاهٍ يجب حتماً، وبلا ريب، تعيينه وتأسيسه. يوجد في العقل البشري قدر من الاقتناع بإمكانية وجود حقيقة، مقبولة من الجميع. هناك قواعد عقلية ضرورية تبقى سرّية للغاية، لكونها تظهر من خلال فعلٍ هو نفسه عَرَضي كان يمكن ألّا يحدث أبداً.

من جديد، ألا يبدو إذاً أن طريقاً نحو التعالي transcendance ينفتح؟ إذا أمكَنَ لأفكارنا الزائلة والعابرة (التي هي ليست، طبعاً، أفكاراً ضرورية بما أنه كان من الممكن جدّاً ألّا نوجَدَ نحن أبداً، حتى لو أنه من أجل إدراكها، يجب أن نكون موجودين) أن تكشِف الضروريّ وتسجنه داخل أوعيتها الهشّة، أليس ثمّة سرّ هنا؟ أليس هذا الاتحاد بين الضرورة وبين شيء "هو الحقيقي في ذاته" مع عَرَضيّة (contingence) كاملة للفعل الذي يكشف الحقيقي في ذاته عبر الخضوع له، أليس علامة على ضرورة فكر هو ليس بحثاً وحسب وإنما امتلاك للحقيقي، إنه فكر يكون باختصار حقيقة تَقيس (vérité mesurante) لا حقيقة تُقاس؟ يجب أن يتبيّن لنا مما سبق أن هذه الحجة لا يمكن أن تنطلق من "نتائج" العلم الحالي. في الواقع، إنّ هذا ليس له، بالمعنى الدقيق، أي معنى. في الواقع، إن العلم بما هو كذلك لا يُمكنه إثبات وجود الله. لقد قلنا ذلك بالتحديد: كل ما يمكن للعلم، بمنهجيته الخاصّة، أن يُفضيَ إليه، لن يكون بالتأكيد أبداً: الله، ومَن يُؤمن بذلك فسيغرق

دون أن يدري في وَثَنية ساذجة[1]! إن الأساس الأول للحجة التي ألمحنا إليها يجب أن يكون "طبيعة" العلم نفسها أو بعبارة أفضل طبيعة الفعل العلمي؛ وبعبارة أفضل أكثر، إنه التفكير بهذا الفعل. وتحديداً، تفكير يقود شيئاً فشيئاً إلى البحث عن المضامين الميتافيزيقية التي ينطوي عليها ذلك الفعل، والتي لا يمكن لمجهود أمين، في وقت مُعيّن من مراحل إنجازه، أن يُنكر ضرورتها. بطريقة أوضح، وبناءً على ما كنّا قد قلناه: يجب أن يُشكّل التفكير بالمُسلّمات نقطة انطلاق حجّة من هذا النوع، تلك المُسلّمات التي بدونها يصبح الفعل العلمي غير مفهوم ويفقد قيمته، إنها مُسلّمات تستعصي "أسسها الأخيرة"، عملياً، على العلم كما تستعصي على فلسفة العلوم، والتي بكل وضوح واختصار ترتبط بالبحث الميتافيزيقي.

سنرى حينئذ إلى أيّ درجة يتحقّق بلوغ المستوى المطلوب، أو على أيّ حال، يمكن أن يتحقّق دون اصطدام ودون عنف. لهذا السبب يبدو أن محاولة كهذه ليست غير مُجدية وأنها ينبغي أن تقع في محور الضرورات المعاصرة. إن مجهوداً كهذا يستجيب في الواقع لنداء مُعيّن إذا كان علينا القبول باستنتاجات اللجنة العلمية "السلام الروماني" Pax Romana [2] بهذا الخصوص وإذا لم

[1]ـ نُوافق هنا تماماً السيد جان لاكروا **Jean Lacroix** عندما كتب: "أيّاً يكن ما يكتشفه العلم، فذلك تحديداً هو ما نرفض تسميته بـ الله. انظر **Le sens de l'athéisme moderne, Paris-Tournal, Casterman, 1958**. من الحسن التفكير مَليّاً في الصفحات الصحيحة والمُحرّرة التي تُفصّل هذه الفكرة، صفحة 20، من دون إغفال الهامش الأول. إن هذا التفكير لا يجب أن يتعارض مع تفكير البابا "بيوس" الثاني عشر حول "أدلّة وجود اللّه في ضوء العلم الحالي" (ترجمة الخطاب الذي أُلقِيَ في الأكاديمية البابوية للعلوم في 22-11 1951-، وصدرت في مجلة "مستندات كاثوليكية" **Documentation catholique**، 16 كانون الأول 1951). لا يجب أن ننسى العبارة المُعترِضة الصغيرة بخصوص العالِم الاختصاصي الذي بإمكانه "عندما يُفكّر كفيلسوف" رؤية أن العلم يكتشف الله. لهذا الاستطراد أهمية كبرى. بهذا المعنى يجب أن نقرأ الصفحاتَ اللافتة للنظر للكاهن القانوني فان ستينبرغن **Van Steenberghen** في مجلّة لوفان الفلسفية 1959، **Revue philosophique de Louvain**، ص. 397-414: العلوم الوضعية ووجود الله. حول استقلال الميتافيزيقا عن العلم انظر بخاصة الصفحات 402-404. حول استحالة الأدلّة العلمية على الله، بالمعنى الحديث لكلمة علم، انظر الصفحة 400: "ليس هناك إذاً أدلّة علمية على وجود الله". بالتالي تقع دراستنا على النقيض من كل مُحاولات الأدلّة على اللّه التي تقوم على تقديرات استقرائية علمية بحت أو لم يُرفَع النقاب كفايةً عن عناصرها الأساسية ونقدها بذاتها ولذاتها. يمكننا هنا أن نذكر أسماء معروفة مثل ب. تيلار دو شاردان ولوكونت دو نو **Lecomte du Noü**. كما نُشير إلى مُصنّف صغير: علم الفلك الراهن ومفهوم الله، باريس، بايار، 1958. **L'astronomie actuelle et la notion de Dieu** كاتبه أندريه جيري **André Giret** مُفعَم بأفضل النيّات لكن التقديم يبقى في أغلب الأحيان مُلتبساً. تشهد على ذلك هذه الجملة التي يبدأ بها الكتاب: "إن مسألة وجود اللّه هي دراسة فلسفية لا قضية علم بحت (هذا ممتاز). لكنها ترتكز على معطيات العلم، وبخاصة علم الفلك" (**loc, cit. p. 17**) من أجل نقد اعتدالي لكن مُلائم لِـ"لوكونت دو نو"، انظر **D. Dubarle, Hews et malheurs d'une synthèse, dans Vie Intellectuelle, 1949, pp. 564 -566**.

[2]ـ - انظر استنتاجات لجنة السلام الروماني "العلمية" 24-31 تموز 1959 في نشرة الاتحاد الكاثوليكي للعلماء الفرنسيين، عدد 52، أيلول-تشرين الأول 1959، صفحة 12-15. نقرأ في الصفحة 14: "من البحث العلمي نفسه تنبثق معضلات فلسفية يحملنا الفصل التبسيطي بين العلم والفلسفة على إنكارها". يمكننا أن نتذكّر هنا كلام مين دو بيران **Maine de Biran** : "هناك معضلات يطرحها العلم لكنه لا يقدر على حلّها". وينبغي أن نُضيف، كي نكون واضحين تماماً، أن الفيلسوف الذي يُفكّر بالمعطيات العلمية هو وحده يستطيع طرح تلك المعضلات حقاً، وذلك ضمن اختصاصها وبكل نَفاذها الميتافيزيقي. في هذا الصدد، يبدو لنا نصّ غلسون **Gilson** لا غِنى عنه: لن نتعالى البتّة على العلموية أو الفلسفة الوضعية الزائفة لدى مُعاصرينا، انطلاقاً من فكرة عن الكون استُعيرَت من العلم نفسه. نرى ذلك جيّداً في مُغامرات العلماء الذين، لعدم قبولهم بالمناقشة، يكتفون بأن يحلموا بحُرّية بماورائيات العلم. بذلك لا يَصلون إلا إلى حقيقة جنس العلم-الخيال، الحقيقة الأقل إمتاعاً من بين كل الحقائق. لكن من العبث أيضاً، بالنسبة للفيلسوف نفسه، التوجّه إلى ما فوق العلم بإعادة توزيع المفاهيم التي يَدين الفيلسوف بها للعلم والاكتفاء بالحديث عنها بطريقة تُخالف العلم. إن إرادة التعالي على العلم في اختصاص العلم يعني تطبيق طرائقه في اختصاص لا تُستخدَم فيه".

(**Souvenir de Bergson, dans Revue de Met. et de mer 1959, n. 134**) ليس بمقدورنا أن نقول أفضل مما قلناه.

يكن ر. ب. دومينيك دوبارل Dubarle مُخطئاً حين كتب الأسطر التالية التي وافقنا عليها كلها. وقد أجاب هذا الأب بهذه الكلمات أحد المُخاطِبين الذي كان يُحدّثه عن "ما وراء" العلم مُعتبراً أنه أمر لا يمكن إنكاره: "أودّ إذاً القول إنه يبدو لي ضرورياً أن أُبيّن للعقل العلمي الحديث أنه إذا كان هناك من انفتاح للعلم، فإن انفتاحه على شيءٍ لا يمكن أن يُسمّى علماً، يجب أن يُعرّف نفسه مع ذلك من داخل العلم، انطلاقاً من نوع من تفكير العلم نفسه بنفسه. معنى ذلك أنه من الضروري للعالِم الذي يقوم ببحث مُعيّن ويصل باتّباع إجراء مُعيّن إلى نتيجة مُعيّنة، من الضروري أن يبحث عن قوّة هذا الإجراء ويكتشف بذلك الانفتاحات على ما وراء العلم من خلال التفكير بهذه القوة نفسها بالبحث بشكل علمي عن الشروط والمخارج العامّة للوصول إلى فهم مِن أين يأخذ الأسس، أو على نحو مُحتَمل، الحدود الداخلية لمهارته العلمية[1]».

يبدو لنا أن الأسطر التي كتبها الأب المُوقّر دوبارل Dubarle واضحة بحيث يُمنع على القارئ تخيّل أن العالِم، بما هو كذلك، هو الذي يمكنه بلوغ دليل على الله. في يوم ما ستكون لدينا فرصة للعودة إلى هذه النقطة كشخص خبير بذاته: ليس ثمة برهان على الله غير البرهان الذي له طابع ميتافيزيقي. والدليل الذي أشرنا إليه هنا ينبثق أساساً وعلى نحو صوري من تفكير ميتافيزيقي محض، يتعلّق بالعمل العلمي ومضامينه التي هي أيضاً ذات طابع ميتافيزيقي محض. ولأن المناخ الفكري المعاصر هو مناخ تسوده قيمة العلم والبحث في منهجه ومُسلّماته فإننا نعتقد بأنه لا ينبغي أن نُعلّق عليه أهمية كبيرة.

[1]ـ -Vers une science de la méthode (نسخة طبق الأصل لِحديث مُسجّل بصيغة النصوص الغنية Rich Text Document RTF وبإشراف بيير سبيريوت Pierre Spiriot) في "طاولة مستديرة" 1959، Table ronde، عدد 134 (شباط)، صفحة 163. حول سوء استخدام نتائج العلم في دراسات تتناول الأدلّة على اللّه والتي لا يمكن إلا أن تخفق، انظر D. Dubarle, Conscience chrétienne et Univers, dans Conscience chrétienne et Dimensions de l'Univers Lumière et Vie n. 17, .142-1954, pp. 116

الإلحاد الإبستمولوجي

ديفيد هيوم تمثيلاً

غيضان السيد علي[*]

تختص هذه المقالة بمقاربة الفضاء المعرفي "الأبستمولوجي" للإلحاد، حيث ذهب الكاتب إلى تظهير المباني الفلسفية والنظرية لما يسميه بـ الإلحاد الأبستمولوجي الذي ظهرت معالمه الأولى في القرن السابع عشر.

ولتأصيل هذا المسعى وبيان معالمه اتخذ الكاتب من الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم مادة يؤسس عليها مسعاه كما يسجل مجموعة من الملاحظات النقدية على منظومته الفلسفية..

المحرر

يتميز الإلحاد الإبستمولوجي المعرفي عن الإلحاد بمعناه العام، ويتجلّى في أوضح صوره عند الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم 1611- 1676 David Hume. فإذا كان الإلحاد Atheism في المعنى العام يعني لغوياً الميل عن القصد، والعدول عن الشيء، يُقال أَلحد في الدين ولَحَدَ أي حَادَ عنه وطعن فيه[2]. والإلحاد في الاصطلاح يُقال على عدة حالات، منها: إنكار وجود الله، والنبوات والكهنوت (سدنة الكنيسة ـ رجال الإكليروس) وكذلك إنكار البعث، وإنكار العالم الغيبي. بل قد يُطلق بمعنى آخر غير المعاني السابقة، وهو أن ينكر المرء أصلاً من أصول الدين أو اعتقاداً من الاعتقادات المألوفة، أو رأياً من الآراء الشائعة؛ فسقراط اتّهم بالإلحاد، وحُكِم عليه بالموت

*ـ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية

[2]ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 119. مادة الإلحاد.

بالرغم من قوله بوجود إلهٍ واحد، وكذلك أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، واسبينوزا، وكانط. فلم يَسلَم هؤلاء جميعاً على اختلاف مذاهبهم من تهمة الإلحاد لمخالفتهم آراء أهل زمانهم. وهذا يَدُلّ على أن مفهوم الإلحاد يختلف باختلاف تصورات الناس واعتقاداتهم، فإذا كان المذهب مُخالفاً لاعتقاداتهم عدُّوه إلحاداً، وإذا كان موافقاً لها عدُّوه ديناً وإيماناً. وفي التاريخ أمثلة كثيرة تدل على أن العلماء الذين يأتون بالغريب وغير المألوف من الآراء، يُمتحنون في حياتهم، ويمُتهنون، ويُتهمون بالكفر والإلحاد والزندقة، ويكاد تطور معنى الإلحاد يكون موازياً لتطور فكرة التعصب، فكلما زاد التعصب كثر عدد الملحدين في نظر الناس، والعكس بالعكس[1]. ونظراً لتعدد المعاني واختلافها من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر يذهب البعض إلى أنّ أفضل تحديد لمصطلح الإلحاد هو: الكفر باللّه، والمُلحد Atheist هو الذي يحكم على عبارة « الله موجود» بأنها قضية كاذبة، والمُلحِد مُنكر لله، قاطع في إنكاره، ومُتعصب لهذا الإنكار. ولهذا اقتصرت بعض الموسوعات والمعاجم الفلسفيّة على تعريف الإلحاد بأنه إنكار وجود الله وحسب، مثل موسوعة لالاند الفلسفية التي عرفت الإلحاد في جملة واحدة وهي «عقيدة قوامها انكار وجود الله»[2].وكذلك معجم مراد وهبة الفلسفي الذي اقتصر على هذا المعنى[3].

الإلحاد الابستمولوجي أو كما يسميه عبد المنعم الحفني «الإلحاد الفلسفي» هو الاسم الذي أطلقه هيوم على مذهبه في الإلحاد، فهو ليس إنكاراً لوجود الله بشكل مطلق، وإنما هو شك معرفي في وجوده، فاليقين عنده مطلب البرهان التجريبي، والتجربة لم تكشف له إلا عن وجود انطباعات وأفكار تتصل بعضها ببعض، حتى ليقول أنا لست سوى حزمة من الإدراكات الحسية؛ وقال: ولو أني آمنت بوجود إله فهل أخرج بشيء أزيد مما تقدمه معارفنا عن العالم؟ إذن لا لزوم لمثل هذا الاعتقاد أو الإيمان! وأنكر هيوم المعجزات كمبرر لبناء ديني ينهض عليها. وقول «هيوم» بالإلحاد الفلسفي أو الابستمولوجي يقصد به ابتداءً أن وجود الله محتمل، والاحتمال يعني أنه لا وجود للإله إلى أن يثبت علمياً أنه موجود، وقبل ذلك هو فرض يحتمل التكذيب ويحتمل التصديق[4]. لكنه انتهى إلى القول إنّ احتمال وجود الله ليس من نوع الاحتمال العلمي؛ ومع ذلك لم ينكر وجود الله بعبارات قاطعة، ولم يتعصب لهذا الإنكار، لتبقى قضية وجود الله عنده قضية إيمان لا

[1]ـ المرجع السابق، ص119-120.

[2]ـ أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G بيروت /باريس، منشورات عويدات، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف : أحمد عويدات، الطبعة الثانية، 2001، ص 107.

[3]ـ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 89. مادة إلحاد

[4]ـ عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000، ص 90.

قضية عقل وبرهان ومعرفة، فكل طريقة لإثبات وجود الله معرفياً عند هيوم هي طريقة غير ممكنة على الإطلاق ومصيرها الفشل، وهذا عين ما نقصده بالإلحاد الابستمولوجي لدى هيوم.

وقد انطلق هيوم في بناء موقفه من الإلحاد الابستمولوجي من منطلقات معرفيّة خالصة؛ حيث كان يشعر شعوراً عميقاً باندفاع العقل فيما يقوم به من استدلالات في مجال التجربة، ولم يكن له أمل ما في الوصول إلى معرفة ثابتة عن أي شيء ما لم يتبع منهج التفكير العلمي الدقيق، ذلك المنهج الذي اتبعه من قبل في دراساته في الأخلاق والسياسة والتاريخ والاقتصاد فتوسم به خيراً في مجال اللاهوت والدين[1]. فكان الموضوع الرئيسي الذي يشغل هيوم هو التساؤل الذي ما زال إلى اليوم يمثل رافداً أساسياً في فلسفة الدين بصيغه المتعددة وهو: هل يدعم العقل الاعتقاد الديني؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فكيف يكون ذلك؟ أم هناك أدلة مكافئة ضد ذلك؟ وإلى أي مدى يمكننا حسم هذا الجدل؟ أم أمر الاعتقاد الديني برمته يقع خارج نطاق العقل تماماً؟[2]. لينتهي إلى التسليم للسؤال الأخير الذي يرد عليه بالإيجاب ليصدح قائلاً:» إن ديانتنا المقدسة تُؤسَّس على الإيمان لا على العقل»[3]، ليضع اللاهوت الفلسفي في مأزق حقيقي ما زال يؤرقه حتى اليوم. فقد تبلورت استراتيجية هيوم الفعلية لتسخير عوامل الشك لإثبات افتقار الإيمان الديني إلى أي دعائم عقلية.

ومن هذا الموقف المُجمَل يمكننا الانطلاق لبيان كيف عَمِلَ هيوم على البرهنة لإثبات وجهة نظره في الاعتقاد الديني، وكيف نقد الأدلة على وجود الله كافة، وكيف دحض القول بالمعجزات، وأنكر الوحي والنبوات، ورفض الشعائر والطقوس الدينية، وأنكر البعث والحياة الأخروية. مع تعقيب نقدي حرصنا على تقديمه لرؤى هيوم النقدية حول هذه المسائل الشائكة.

أولاً: في البدء كانت الوثنية

يرى هيوم أنَّ الوثنيّة أو الشرك كانت الدين الأول والأقدم في تاريخ النوع الإنساني، وأن شهادة التاريخ على ذلك واضحة، حيث يقول :» إننا كلما عُدنا إلى أعماق التاريخ في العصور القديمة وجدنا الإنسان غارقاً في الشرك، وأنَّه ليس هناك من دليل يدل على أن البشريّة عرفت ديناً آخر يبدو

[1]ـ محمد فتحي الشنيطي، مقدمة لكتاب محاورات في الدين الطبيعي لهيوم، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1956، ص 4

[2]-David Oconnor, Hume in Religion, Routledge philosophy guide book, first published ,London and New York ,2001,p.8.

[3]-Hume, An Essay Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939,p. 656.

أكثر كمالاً من الشرك، ومعظم الوثائق القديمة عن تاريخ البشرية لا تزال تؤكد هذه المنظومة»[1]. ومن ثم يعتقد هيوم أنَّ هذه المعلومة كافية لدحض أي دليل آخر يمكن أن يعارض وجهة النظر هذه؛ فالشمال، والجنوب، والشرق، والغرب يقيمون أدلتهم الاجتماعية عليها. فحتى اليوم تشهد الخبرة الحياتية ـ من وجهة نظر هيوم ـ على صحة هذا الدليل؛ فالقبائل الهمجية في أمريكا وأفريقيا وآسيا كلها وثنية بلا استثناء[2].

وقد نشأ الدين عند هيوم نتيجة القلق والخوف الذي ينتاب الكائن البشري إزاء أحداث الحياة، ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى المجهولة وغير المرئية؛ فَتَقَلُّب أحداث الحياة بين صحةٍ ومرضٍ وبين نجاحٍ وفشلٍ، وبين انتصارٍ وهزيمةٍ، وبين سعادةٍ وتعاسةٍ، وبين حظٍ مؤاتٍ وحظٍ معاكسٍ؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوالٍ مفيدةٍ وأحوالٍ ضارةٍ، والحوادث الكونيّة المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان في حالة من القلق الدائم والخوف والأمل المستمرين، ونتج من هذه الحالة أن عزا الإنسان كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شؤون الحياة إلى قوى خفيّة عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشؤون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة وقسَّم مناطق نفوذها؛ فجونو يُتَوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة ونبتون يستقبل صلوات البحارة ومارس يستقبل صلوات المحاربين ... أي إنّ الإنسان الأول قد قاس طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التي تتغير من خير إلى شرّ، ومن شرّ إلى خير فظنَّ أنَّ كل ظاهرة وراءها إله [3].

ويستطرد هيوم في عرض فكرته فيرى أنَّه إذا كان «الدين الأَولىّ ليس ألوهياً وإنما هو شركي ووثني، يُناسب حيواناً بربرياً ومعوزاً كما يناسب الفضولية الضعيفة»[4]. فإن التوحيد قد انبثق من الشرك؛ فالشرك في الدين بما ينطوي عليه من الإيمان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية يلائم سياسياً تعدد القبائل والجماعات الإنسانية. ولكن ما إنْ تتوحد هذه القبائل وتلك الجماعات تحت راية قبيلة واحدة قوية منتصرة تستطيع توحيد هذه القبائل المتعددة في وحدة واحدة، فإنها تتحول من التعددية إلى التوحيد، حيث تسود عبادة الإله الذي تعبده القبيلة الغالبة. لكن هذه

[1]- Hume, The Nature History of Religion, in : Hume on Religion, selected and Introduced by R. Wollheim ,London, The Fontana Library, 1971,p.33.
[2]- Idem.

[3]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1997، ص 17.
[4]ـ جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993، ص 83.

الوحدانيّة في البداية لا تكون وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما تكون معبرة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؛ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة...لكن بمرور الزمن وتلاشي الفروق القبلية تتحول بالتدرّج إلى عقيدة التوحيد، وهكذا يقرر هيوم أن التوحيد ينبثق عن الشرك ويعتبر أنّ الشرك هو أصل التوحيد!

كما يرفض هيوم ذلك الفرض القائل إنّ «الإنسان متدين بطبعه»؛ حيث قرر أنّه لا توجد في الإنسان غريزة للتدين أو الإيمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثَمَّ أجناساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الإيمان بالله فطرياً في الإنسان لكان موجوداً في كل الشعوب[1]. وما وجد من ذلك استثناء وهو الأمر الذي يُخالف ما يثبته الاستقراء العلمي لحال الشعوب والجماعات.

وهنا يمكن توجيه سهام النقد للقضايا الثلاث التي أثارها هيوم في هذه المسألة، وهي: إنّ الوثنية هي الأساس»، وإنّ «الدين نشأ نتيجة الخوف الإنساني»، وإنّ مقولة «الإنسان متدين بطبعه» هي مقولة زائفة.

أما بالنسبة للقضية الأولى فيمكن الرد عليها بتأكيد أن «التوحيد كان المعتقد الأول» وهذا ما برهنته العديد من الدراسات التي قام بها علماء الأجناس والأنثربولوجيا وأكدها الفلاسفة ببراهين قوية؛ فقد أيّد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل الألماني اينرايخ Enreich في مقاله «الآلهة والمنقذون Gods and Savers» والذي نشره عام 1906، وهو بحث عن قبائل الهنود الحمر. كما أكدَّ عالم الأجناس والأنثروبولوجيا الألماني الأب شيمت Schmidt في العديد من أبحاثة أن التوحيد كان الدين الغالب على القبائل البدائية الموغلة في التاريخ، وأوضح أن القبائل الاسترالية الوسطى التي زعم الباحثوندور كايم وغيره أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية ما هي إلا قبائل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى[2].

كما أكد العديد من الفلاسفة أن البشرية أول ما بدأت، بدأت بالتوحيد، الذي تَكشَّفَ لها إما بوحي إلهي وإمّا بتأمل نظري، والذي لم يكن الشرك إلا مظهراً من مظاهر فساده، حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعددية والوثنية، ومن هؤلاء «شلنج» الذي ذهب في كتابه « فلسفة الميثولوجيا» إلى أن التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية. الأمر

[1]ـ عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، ص 618.
[2]ـ أنظر، محمد عثمان الخشت، تطور الأديان- قصة البحث عن الإله، القاهرة، دار الشروق الدولية،الطبعة الأولى، 2010، ص 153.

الذي أكده «أندرو لانج» في كتابه « Making of Humanity» إذ قال فيه إنّ الدين الأول هو دين السماء، واستند إلى الدراسات الأنثربولوجية واكتشافات هويت Howitt وبحوث مان T.H.Man عن الموجود الأسمى في قبائل وسط أفريقيا، مثل الزولو والبوشمان والهوتنتوت وبعض قبائل الأمريكيين وأستراليا الجنوبية والشرقية. ويرى «لانج» أن المعتقدات الصحيحة تسبق المعتقدات الخاطئة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل، فالديانات بدأت توحيدية أنقى ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة نتيجة عمل المخيلة. وكذلك أكدت الأديان السماوية جميعها أن التوحيد كان هو الأصل والبداية. وهكذا يمكننا القول إنّ هيوم قد افتقد لمنهجيات علم النقد التاريخي ولم يبذل أي مجهود في تقصي المعارف الاجتماعية والأنثربولوجية المتاحة في عصره، هذا فضلا عن عدم ميله إلى تحليل النصوص المقدسة وما ورد بها في هذا الشأن والذي كان سيفيده بلا شكّ.

أما عن القول إنّ «الخوف والقلق هما منبع التدين عند الإنسان» فهذا زعمٌ زائفٌ إلى حدٍّ بعيد؛ حيث كان تفكر الإنسان في خلق السماوات والأرض ورغبته الجارفة في التعرف إلى سرّ الكون هو ما دفعه إلى فكرة الخالق، كما أنّ وجود فكرة العليّة في التفكير الإنساني هي التي تدفع الإنسان دائماً إلى الاعتقاد بأن لكل صنعة صانعاً، وأن هذا الكون لا بد له من صانع له قدرات أكبر من القدرات الإنسانية. ولكن رفض هيوم للسببية هو ما أدى إلى زعمه هذا.

أما أنَّ «الإنسان كائن غير متدين بذاته» فهي فكرة تحمل تناقضاً ذاتياً كما عبَّر عنها هيوم؛ حيث زعم أنّ خوف الإنسان وقلقه هو الذي دفعه للتدين، ولم يسأل «هيوم» نفسه لماذا دفعه هذا الخوف للتدين بالذات ولم يدفعه لسلوك آخر؟ ولماذا دفع كل المجتمعات البشرية إلى التدين دون غيره؟! ألا يعكس ذلك تهافت قول «هيوم» وتناقضه الذاتي؟! فالإنسان دائم طوال حياته يبحث عن الإله، حتى الملحد يظل باحثاً حتى إذا ما فشل في الوصول إليه ابستمولوجياً لجأ إلى الإلحاد، وهو ما ينطبق تماماً على حالة هيوم.

ثانياً: نقد الأدلة العقليّة على وجود الله

دعا هيوم من خلال نسقه الفلسفي التجريبي إلى نبذ كل الحقائق التي لا تعضدها التجربة وتدعمها، فالأفكار التي تأتي عن طريق غير طريق التجربة هي أفكار زائفة « فأفكارنا لا تصل أبعد من تجربتنا»[1]. أي التملص من كل الحقائق التي تجيء عن طريق الغيبيات ونبذ كل ما يجري

[1]- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt,The Modern philosophy, New York, 1939,p. 701.

في عالم اللاهوت الفلسفي نبذاً تاماً، فقد أخفق اللاهوت العقلي تماماً في إثبات وجود الإله. ولذلك خصّص هيوم الجانب الأكبر من كتابه « محاورات في الدين الطبيعي» لفحص جميع الأدلة التجريبيّة الممكنة على وجود الله، أي تلك الأدلة المستمدة من التجربة أو المشاهدة وذلك بعدما رفض مقدماً الأدلة المستمدة من التأملات الميتافيزيقية كافّة.

نقد الدليل الغائي

يقوم الدليل الغائي Proof Teleological كأحد أشهر الأدلة الطبيعيّة على وجود الله على أنّ كل موجود فهو يفعل لغاية، وأن الأشياء جميعاً منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية، مما يُحتّم وجود موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلاً إلى غايته. لكن هيوم يقوم بنقد الدليل الغائي فيقول: إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمدّ التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحائه، أم لا ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه: أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون مجموعة من الآلهة. وإذا شبهنا الكون بالجسم، أمكن تصور الله نفساً كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور[1].
إذن يقوم الدليل الغائي في نظر هيوم على المماثلة بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان، فيرى أن هذه المماثلة غير مشروعة لما فيها من تفاوت فلا يمكن أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذي لا نعرف هل هو كل متجانس أم أجزاؤه مختلفة. كما بدا واضحاً أن هيوم يطعن في فكرة القصديّة أو الغائية الموجودة في الكون، ويقدم ما يهدمها من الأساس، فقصور ملائمة الوسائل للغايات، وآلاف الآلام في دنيا الإنسان والحيوان تكشف – على أحسن الفروض- عن إله محدود القدرات والذكاء، أو إله غير مكترث للبشر بتاتاً، فحياة الإنسان في النهاية ليست أعظم أهمية من حياة المحارة[2]. فيتساءل هيوم كثيراً كيف نبرر تلك المصائب والكوارث والشرور التي تملأ العالم في ظل وجود هذا الإله الذي يعتني بالكون! فهي توحي بسلسلة من التناقضات النظرية بين صفات الألوهية؛ فإذا كانت قدرة الإله «لا متناهية» أي

[1]ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم ، د.ت، ص 178-179. وأنظر أيضا:
Hume, Dialogues Concerning Natural Religion ,p.703.

[2]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص27.

إنّه قادر على أن يمنع الشرور والكوارث ومع ذلك لا يفعل فهو إله شرير، وإما هو إله عطوف لكنه لا يقدر على منع الشرور والكوارث فهو عاجز!

ويمكن الردّ على هيوم ها هنا بالقول إن الإله الخالق العادل قد أعطى الحرية الكاملة للإنسان ومن حريته نشأ الشر. ذلك الشر الذي عجز هيوم بإنكاره للبعث عن تبرير مصير أصحابه إذا لم يكن هناك معاد أخروي. وكيف يتساوى الخيّر والشرير في المآل الأخير؟ ولماذا يستبعد هيوم أن تكون الكوارث الطبيعية فيها ما ينفع الناس ويحافظ على الطبيعة بشكل ما، ولذلك ينبغي تقييم حُسن الحوادث وقبحها ضمن أفق أوسع. وعندها سيرى المرء كل علاقات القوانين الكلية، وسيراقب في حالة من الحمد، رحمة الله وصحة أعماله من بين منعطفات ودقائق العناية الإلهية [1]. كما يرى كثير من الباحثين أن وجود الشر في العالم ليس دليلاً على عدم وجود الله حتى لو استطاع التشكيك في كفاءة برهان النظام[2].

نقد الدليل الوجودي

ويقصد بالدليل الوجوديOntological Proof إثبات وجود الله من ذات فكرة الله، أي من مجرد تعريفه [3]. وهنا يرفض هيوم هذا الدليل بقوله: «هب أن إنساناً تجرد من كل شيء يعرفه أو يراه لبدا عاجزاً تماماً عن أن يحدد ـ بالرجوع إلى أفكاره الخاصة فحسب ـ تلك الصورة التي يمكن أن يكون عليها الكون، أو أن يعطي أفضلية لبعض الأشياء على الأخرى أو لحالة على حالة أخرى. كما أنّه لا يمكنه أن يتصور أي شيء بوضوح، وإن وجد شيء واضح فهو مستحيل أو متضمّن لتناقض. وكل الصور الموجودة في مخيلته هي على درجة واحدة من المساواة في الوهم. كذلك لا يمكنه تحديد أي سبب واضح لكونه التزم بفكرة واحدة أو بمذهب معيّن ورفض فكرة أخرى أو مذهباً آخر بالرغم من أنهما ممكنان بالقدر نفسه» [4].

إذن يقرّ هيوم بأن الأشياء التي من الممكن أن نتصورها موجودة بإمكاننا أيضاً أن نتصورها غير موجودة بالقدر نفسه من الإمكان. ومن ثم فلا وجود لكائن يشتمل عدم وجوده على تناقض. كما إنّ التجربة لا تقدم لنا أي انطباع ضروري عن موجود واجب الوجود.

[1]ـ محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016، ص 345.
[2]ـ المرجع السابق، ص 354.
[3]ـ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 327. مادة دليل أنطولوجي وجودي.
[4]- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , ,p. 703

ولكن ما الذي يدعم فكرة وجود واجب الوجود فينا؟ يرى هيوم أنّ ما يدعم فكرة الموجود الضروري هو الخيال الذي يمد معرفتنا التجريبية ببعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم واللاتناهي في كل شيء. فالخيال هو الذي يصنع كل ذلك، ومن ثم فبإمكان هذا الخيال أن يسلب تلك الصفات ويضع نقيضها. فالخيال ليس محكوماً بقواعد تجريبية مادية تحدده وإنما هو جامح لا حدود له. وبناء على ذلك إنّه لما كان الموجود الضروري لا يستند إلى أصل تجريبي من حيث إنّ التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وإنّ مصدره يعتمد على المخيلة فقط، والمخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود من عن أيّ موجود كان؛ ومن ثم ينهار هذا الدليل الوجودي.

ويبدو هنا أيضاً تعسف هيوم في رفض هذا الدليل؛ حيث حصر العلم في التجربة وحدها، والتجربة ما هي إلا وسيلة محدودة لمعرفة الحقائق؛ بدليل أن العلم الحديث لا يحصر دائرة المعرفة في تلك الوقائع التي يمكن تجربتها مباشرة، وإنما يعتبر أن أيّ قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة يمكنها أن تصبح حقيقة يقينية.

نقد الدليل الكوني

الدليل الكوني Proof cosmological هو الدليل الذي يذهب من حدوث العالم أو أيّ شيء فيه وينتهي إلى موجود ضروري هو الله. ومن ذلك دليل الحركة، فلكل حركة محرِّك، ولا يمكننا التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المحركات، و لا بدّ لنا من أن نتوقف عند محرك أول يحرك ولا تحركه علة أعلى منه وهو الله. ولكن هيوم يرفض هذا الدليل أيضاً زاعماً أنّ الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادي بالثقل أو بالكهرباء مثلاً ؛ حيث يصحّ أن تكون نوعاً من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها. كما يرفض هيوم فكرة مفارقة الإله وتعاليه مستنكراً ذلك بقوله: لماذا نبحث عن السبب الكافي للكون خارجاً عنه، إلا إذا كنا نفترض اعتسافاً أنه كل محدود[1]. إذن يرفض هيوم دليل المحرِّك الأول انطلاقاً بأنه ليس هناك ما يُحتِّم علينا التسليم به ونبذ المذهب المادي. ليستمر التعسف الهيومي في رفض الأدلة على وجود الله انطلاقاً من اختزاله للحقيقة في وجه واحد وهو الحقيقة المادية التي تخضع للمشاهدة والتجربة العلمية وهذا مجاف لروح العلم، فالعلم نفسه يقوم على مفاهيم غير مادية مثل مفهوم اللامتناهي في الرياضيات. كما أنَّ رفض الاستنباط والانتقال من مقدمات مادية إلى نتائج ماورائية يترتّب عليها من قبل هيوم هو تعسّف آخر؛ فالاستنباط هو جوهر الاستدلال الرياضي، بل هو كذلك جوهر الاستدلال الفيزيائي؛ لأنّ معرفة الحقائق الحسية ليست

[1]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص26.

هي كلّ شيء بل تكمن وراءها حقائق أخرى لا تتمكن حواسّنا من إدراكها، وسبيلنا إلى تلك الحقائق هو الاستنباط الذي يقوم على أساس الوقائع المحسوسة المتاحة. هذا فضلاً عن الخلط الهيومي في نقد البرهان الكوني بالبرهان الوجودي والذي لاحظه أحد الباحثين[1] ليبقى نقد هيوم لهذا البرهان مليئا بالتناقضات المنطقية.

وهكذا ينتهي هيوم إلى رفض الأدلة الابستمولوجية كافّة على وجود الله. إنطلاقا من نسقه المعرفي الذي يقدم المعرفة بالمفهوم التجريبي ويجعل من المادة الحقيقة القصوى فلا يفسح أي مساحة للغيبيات، إذ يقول: «إذا أخذنا أي كتاب حول مفهوم الله وعالم الماوراء، فسيكون علينا أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل يحتوي على أي تفكير تجريدي يتعلق بالعظمة أو العدد؟ لا، هل يحتوي أي تفكير مبني على التجربة المتعلقة بوقائع الوجود؟ لا .. إذن فلنرمه في النار، لأنه لا يمكن أن يحتوي إلا على ترهات السفسطائيين، وأحلام مجهضة»[2].

وبرغم ذلك يبقى هناك تناقضاً ذاتياً في موقف هيوم التجريبي من قضايا الدين كلها وليس أدلة وجود الله فحسب، ولن يتسق موقفه هذا إلا إذا أثبت بالمشاهدة والتجربة أن الدين في قضاياه الأساسية: باطل[3]، أو كما يقول أحد الباحثين: «سيظل الإلحاد حالة فارغة ومفردة ومعطلة عن أيّ دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به»[4]. كما أن هناك اعتراضاً يدحض كل مزاعم هيوم التي تتخذ من التجربة سندها الكامل وتجعل من الخبرة القوام الأمثل، وهو: هل أحاط هيوم علماً بكل ما له وجود ماديّ تجريبيّ في الكون ولم يبرهن له وجود الله!

ثالثاً: الرفض الهيومي للمعجزات

شاع في زمن هيوم الاستدلال بالمعجزات على وجود الله، بصورة استدلالية على النحو التالي:

بما أن الله وحده هو من يمكنه منح القدرة على الاتيان بالمعجزة لشخص ما.

وبما أن الله لا يمنح هذه القدرة لشخص يتسبب في انحراف الناس وضلالهم.

إذن كل من أتى بمعجزة أو أكثر يكون في الواقع قد عرض دليلاً على كونه جديراً بالارتباط بالله وتبليغ الوحي الحق عنه. وعلى ذلك تكون المعجزات ذات أبعادٍ ثلاثية؛ فهي تثبت وجود الله

[1]ـ محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ص 239

[2]ـ نقلاً عن:جوستاين غاردر، عالم صوفي، ترجمة حياة الحويك عطية، ستوكهلم، دار المنى، 2015، ص 281.

[3]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص 41

[4]ـ عبدالله بن سعيد الشهري، ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والدين، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى،2014،ص 193.

واهب المعجزة، وصدق النبى الذي أتى بالمعجزة، وصحة الرسالة التي أتت مع صاحب المعجزة. يعرّف هيوم المعجزةMiracle بـ «إنها اختراق لقوانين الطبيعة»[1]، بمشيئة خاصة من الله أو بتوسط فاعل خفي[2]. فإذا كانت التجربة هي دليل هيوم الوحيد للاستدلال على حقيقة الوقائع[3]. فإنّ أيّ شيء يخالف التجربة هو أمر مشكوك في صحته. وإن كان هيوم لا يجعل من التجربة أمراً معصوماً من الوقوع في الخطأ. ومن هذا المنطلق تناول هيوم المعجزات، فلا يمكن أبداً أن نترك الدليل الأقوى لنتبع الدليل الأضعف.

منذ البداية يسلم هيوم المتشبع بمبادئ فيزياء نيوتن القائلة إنّ أيّ انخراق في قوانين الطبيعة أمر عسير. فهو يتابع في ذلك اسبينوزا في القول إنّ للطبيعة نظاماً ثابتاً لا يتغير، وأيّ خرق لقوانين الطبيعة أمر مستحيل الوقوع. ولا يمكن التصديق بالمعجزات اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخيّة من تحريف عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم توافر شروط النقل الصحيح في هؤلاء الرواة، تلك الشروط التي تتضمن صحة التواتر واليقين. فلم يكن عددهم كافياً، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط ، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال. وتؤكد المعرفة الأنثروبولوجية أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا يَشِيعُ غالباً إلا بين ذوي العقول ذات الطابع الأسطوري، وهي التي كانت سائدة في البيئات والعصور التي ظهر فيها القول بالمعجزات[4].

ولكن ماذا يفعل «هيوم» إزاء العديد من الروايات التاريخية المتواترة حول القول بالمعجزات؟ وهنا يجد «هيوم» نفسه بين أمرين: إما أن يشك في أقوال الرواة الذين لم يَقُمْ دليل على صِدقهم وضبط أقوالهم ولا يوجد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهيّئ لهم أو شُبِّه لهم، وإمّا أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت. ويرى «هيوم» أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أمّا أقلهم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شكّ في أن من الصعب- إن لم يكن من المستحيل- على فيلسوف مثل « هيوم» يؤمن بفيزياء «نيوتن» أن يرى في انخراق قوانين الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من انخداع الرواة، ومن ثمَّ فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات. فإن انخراق

[1]-Hume, An Essay Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939,p. 656.

[2]- Ibid,p.657

[3]- Ibid,p.653

[4]ـ محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الثاني، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016، ص 875.

قوانين الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعاً عند هيوم من الاعتقاد في انخداع الرواة وتحريف الرواية؛ لأن العقل والخبرة قد دلَّ دلالة قاطعة على ثبات العمليات الطبيعية واطرادها، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخي ليست في مصلحة الروايات التي تؤكد حدوث المعجزات[1]. ومن ثم يرفض هيوم وينقد كل قول يفترض وجودها بناء على ثلاثة أمور:

أولاً: لا يمكننا أن نعثر على مدار التاريخ على معجزة تواتر على حدوثها عدد كافٍ من الناس مما لا مأخذ على عقولهم أو تعليمهم أو معرفتهم، بحيث نؤمِّن أنفسنا من كل شُبهة منهم، ومن أي تصميم لخداع الآخرين. وممن لهم في أعين الناس من السمعة الطيبة، بحيث يكون لديهم الكثير مما يخسرونه لو كُشف عنهم الخوض في الباطل، وهم يخبرون على نحو علني مكشوف، وفي جزء معروف من العالم، بحيث لا يكون هناك مفرّ من اثبات هذا الكذب. وهذه كلها من الظروف اللازمة لتعطينا تأكيداً كاملاً في شهادة الناس[2].

ثانياً: يمكننا أن نلاحظ في الطبيعة البشرية مبدأً إذا ما دُرس بدقة، وُجِد أنه يحد للغاية من ثقتنا في أي نوع من أنواع الخوارق بناء على شهادات الناس. فالقاعدة التي نهتدي بها عادة في استدلالاتنا العقلية هو أن الأشياء التي لا خبرة لنا عنها تشبه تلك التي خبرناها، وأن ما عهدناه أكثر اعتياداً هو دوماً أكثر احتمالاً، وأنّه عندما يكون هناك تعارض بين الحجج علينا أن نرجح ما قام منها على عدد أكبر من الملاحظات السابقة. وبناء على ذلك يمكننا رفض أيّ واقعة غير معتادة..ولكن هذا لا يحدث دوماً؛ فالإعجاب المتولد عن الوله بالغرائب والخوارق وما ينتج منه من انفعالات مبهجة يعطي التذاذاً وميلاً واضحاً إلى تصديقاً مثل هذه الخوارق، حتى إن من لا يميلون إلى تصديق تلك الخوارق يجدون لذة في مشاركة غيرهم لذة السماع أو تناقل الخبر وإثارة الآخرين. ولكن يبقى الأمر الأخطر عند «هيوم» أن يجتمع تأثير العاطفة الدينية مع الافتتان بالغريب والعجيب فيكون نهاية العقل السليم الذي تفتقد معه إلى جميع إدعاءات الشهادات الإنسانية قوتها نحو المصداقية. حسب هيوم فإننا كلما اقتربنا من العصور المستنيرة أدركنا أنه ليس ثمة لغز في الأمر ولا خوارق، وإنما هو الميل الفطري إلى العجيب. فإذا ما استطاع العقل الإنساني أن يقيد ذلك الميل إلى العجيب ويخضعه لمنطقه كلما تضاءلت حدة المشكلة كثيراً، وإن كان هذا لا يستأصلها نهائياً من الطبيعة البشرية. ومن ثم يتساءل هيوم مستنكراً: أليس من الغريب ألا تحدث تلك الخوارق والمعجزات في أيامنا هذه؟! وإن كان لا غرابة في أن يكذب الناس في كل زمان.

[1]ـ محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الثاني، ص 876.

[2]- Hume, An Essay Concerning Human Understanding , p.653

وبناء على ذلك يرى «هيوم» أن حظوظ انتشار الأراجيف في أقاصي الأقاليم أكبر بكثير منها لو كانت بداية ظهورها في مدينة أشتهرت بفنونها ومعارفها. ومن ثم يرى أن كل من يحاول تأكيد الديانات بالمعجزات والخوارق هو من الخطيرين على الدين أو من الأعداء المتنكرين..بل إن من يُعَرِّض الأمور الدينية كافّة للنقد العقلي فإنه يُعَرّضها لمحنة ليست مُهيأة لتحملها بأيّ حال من الأحوال. وبناءً عليه نظر «هيوم» إلى معجزات الكتاب المقدّس نظرة رفض واستنكار صارخة؛ حيث عدّه كتاباً كُتب في أكثر العصور جهلاً وهمجيّة وقدَّمه لنا شعبٌ همجي جاهل! فمن المحتمل جداً ـ حسب هيوم ـ أن أراجيف الكتاب المقدّس قد دوّنت بعد وقوعها بوقت طويل، ولذلك تنهار كلّ شهادة مؤيدة لها، ومن ثم تصبح أكثر شبهاً بتلك الروايات الخرافية التي تتداولها كل أمة عن أصلها. وبناءً عليه يصف هيوم السرديات الدينية كافّة الكبرى بتعبير ما بعد حداثي حول السقوط والخطيئة، وأعمار الإنسان الأول التي تجاوزت ألف عام، وعن هلاك العالم جراء الطوفان، وعن تفضيل الله للشعب المختار، مجرد أساطير وخرافات لا دليل عليها. وفي الحقيقة لم يسلم الدين الإسلامي من سهام نقد هيوم؛ حيث عَدّ معجزات محمد صلى الله عليه وسلم بأنها متهافتة، فيقول: «ووفقاً لهذا المنهج في الاستدلال، فإنّنا عندما نصدّق معجزة لمحمد أو خلفائه، فلن يضمن صدقها سوى شهادة قلة من العرب الهمجيين a few barbarous Arabians.» [1][2]*.

ومن الواضح وجود تناقضات جمّة في هذا التناول الهيومي لرفض المعجزات، يمكنها أن تسقط النسق الهيومي كاملاً: يكمن أولها في تعريف هيوم للمعجزة بأنها انخراق في قوانين الطبيعة، وأن تصديق وقوعها لهو من الميل الطبيعي نحو تقبُّل الخوارق والغرائب والعجائب. فمن قال إنّ للطبيعة قوانين لا يمكن خرقها؟! وما المانع من القول بالمثل بأن «وجود قوانين ثابتة للطبيعة» من قبيل الميل نحو تصور العجائب والغرائب؟! فيصبح القول بقوانين ثابتة للطبيعة لا يمكن خرقها مثل القول بوجود معجزات؟ إذن كيف يوافق هيوم الأول ويرفض الثاني؟ ويبرز ثانيها في التساؤل: كيف يرفض هيوم القول بمبدأ السببية ويسلم بأن قوانين الطبيعة التي ترفض المعجزات تقوم على قوانين عليّة؟! بينما يتمثل ثالثها في الفرض الجدليّ الذي يرى أننا إذا سلّمنا مع هيوم أنّ مشاهداتنا وتجاربنا وخبراتنا المباشرة للظواهر الطبيعية تثبت عدم انخراق تلك القوانين فهل أحصى هيوم كل

[1]- Ibid,p.661

[2]ـ ويرى الباحث أن هذا الزعم الهيومي إنما ينم عن جهل واضح لصاحبه بالمعجزة في الإسلام، فأكبر معجزات الإسلام وأهمها على الإطلاق هي القرآن الكريم، وتحديه لكل العصور بعدم وجود التناقض بين ثناياه، بل إنّ ما جاء به من حقائق كونية وعلمية لم تستطع أحدث الحقائق العلمية - بعد مرور ما يقرب من أربعة عشر قرنا ونصف من الزمان- أن تحكم بكذبها بصورة قاطعة أو حتى جزئية، وإنما تعلن الاكتشافات العلمية كل يوم عن تأكيداتها العلمية المختلفة لما ورد به من حقائق كونية كانت مستورة عن الإنسان حتى وقت قريب.

العصور مشاهدةً وخبرة؟! وهكذا يبدو واضحاً للعيان تعسُّف هيوم في رفض القول بالمعجزات.

ثالثا: نقد الطقوس والشعائر

إذا كان المقصود من الأديان عند «هيوم» هو السموّ السلوكي، وأن مهمة الدين الخاصة أن يُهذب تصرفات الناس ويسمو بتصرفاتهم وسلوكيّاتهم ويشيع بينهم روح الاعتدال والتقبل والطاعة، فإن هذا ما لم يحدث في التاريخ ولن يحدث في المستقبل، حسب زعمه. يقول في هذا الصدد: «الفتن والحروب الأهلية والاضطهاد هي العواقب الوخيمة التي تصاحب دائماً غلبة هذه الخرافة الشعبية على عقول الناس. وإذا ذُكرت الروح الدينية في أي رواية تاريخية في الماضي لأيقنّا أنه من المؤكد أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس هناك حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاهية من تلك الحقب التي خلت هذه الروح الدينية منها أو التي لم نسمع فيها عن وجود لتلك الروح» [1]. بل إن هناك من يتخذ من الدين حرفة رابحة، ومن ثم يستنكر هيوم كيف يكون له أثر في نفوس العقلاء؟! وكيف لا يأخذون حذرهم منه؟!.

ويحاول «هيوم» أن يقدم برهاناً عقلياً لصدق كلامه يدحض به جميع الأصوات التي ستناهضه مدافعةً عن جوهرية العبادة وأهميتها في الدين، فيذهب إلى أنه لا مانع إذا سلمنا بصحة القول في تلك العبادات كما يراها المتدينون، تلك العبادات التي تقوم على المدح والتملق والثناء والحمد وتقديم النذور والهدايا والقرابين لتحقيق رضا الله الذي بنيل رضاه تتحقق المطالب كافّة التي سيكون من ضمنها- بلا أدنى شكّ ـ التخلّص من الأعداء والمناوئين، ومن ثمّ يصبح الشرّ قريناً لنذور معظم العبادات والخرافات الشعبية .

وهنا ينبه محمد عثمان الخشت أنه قد يستنبط القارئ أن هيوم يؤمن بالله إيماناً يعلو على إيمان دين التوحيد الشعبي؛ حيث إنّ هيوم ينتقد عبادات هذا الدين لأنها تنزل بتصوّر الإله إلى حالة بشرية، بينما هيوم يريد أن ينزّه الإله تنزيهاً مطلقاً عن أيّ سمة بشرية. وفي الحقيقة أن هيوم لا يريد ذلك لأنه لا يؤمن من الأساس بوجود برهان للإله، والسياق الذي ينتقد فيه هيوم العبادات القائمة على الطقوس والشعائر والنذور لا يخرج عن كونه سياقاً جدلياً، بمعنى أنه لا ينقد تلك العبادات بغرض تنزيه الإله [2]. بقدر ما يريد أن ينقض تلك العبادات والشعائر من أساسها، ولكن من منطلق معرفي يعضد فيه إلحاده الابستمولوجي.

---

[1]- Ibid,p.758

[2]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص22.

وهكذا لا يرى هيوم أيّ مبرر للعبادات والشعائر حسب منهجه الانتقائي حيث انتقي أهداف تلك الشعائر وحصرها في أغراض دنيئة تكرّس للفتنة والطمع والبطش بالآخر وسيادة روح التعصب، بل التكسّب بالدين والتربح من ورائه. وتجاهل تماماً أن الدين وحده هو الذي يمكن أن يمنح الإنسان أهدافاً عليا للحياة، وغايات كبرى للوجود، ويجعل له فيه مهمة ورسالة، ولحياته قيمة واعتباراً، كما يمنحه القيم الخلقية والمثل العليا التي تمنعه من الشرّ، وتُحفّزه على الخير، لغير منفعة مادية عاجلة، وتحقق بداخله طمأنينة وسكينة، بل إنّ الدين وحده هو من يمنح الحياة معنى وغاية يجعلها جديرة بالحياة، ولا يتحقّق ذلك كلّه إلا من خلال التزام المرء بالعبادات والشعائر التي فرضها الله عليه فالتزمها وعامل الناس بمكارم الأخلاق.

رابعاً: نقد القول بخلود النفس

ينطلق هيوم في دحض مسألة خلود النفس بالتركيز في نقد جوهريتها أكثر من التركيز في نقد فكرتي البساطة والخلود؛ وهذا يُعد مسلكاً منطقيّاً لأن فكرة الجوهرية هي أساس الحكم ببساطة النفس، وبساطة النفس أساس الحكم بخلودها. فإذا ثبت عدم جوهريتها تصدع على الفور الإيمان ببساطتها، وبالتالي يتلاشى الأمل في خلودها. فلكي أقول عن شيء ما إنّه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهراً، ولكي نحكم بخلود النفس يتحتم قبلياً أن تكون بسيطة غير مركبة لأن المركب يفنى بتحليل أجزائه، أما البسيط فهو ما ليس له أجزاء وبالتالي لا يتحلل، أي لا يفنى[1].

ويرى هيوم أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس حسي ثابت دائم، وهذا ما لا يمكن العثور عليه لأن كل حدوسنا متغيرة متعاقبة لا تثبت على حال واحدة. لأنني أتغيّر باستمرار. فأنا لست اليوم ما كنت عليه بالأمس على سبيل المثال. فمفهومي عن نفسي هو كمزاجي وحالاتي النفسية التي يمكنها أن تتغير من لحظة لأخرى يمكنني فيها أن أرى نفسي كائناً جديداً بشكل راديكالي. إذن فالإحساس بامتلاك نواة شخصية ثابتة ودائمة هو وهمي، وتصورنا للأنا هو سلسلة طويلة من الأحاسيس المنفصلة المتغيرة، التي لم نعشها إلا بشكل متعاقب. فهي ليست سوى مجموعة محتويات مختلفة من الوعي تتلاحق وتتغيّر وتتحرك باستمرار. إذن فليس هناك حدس حسي ثابت دائم أو شخصية أساسية تندرج فيها وتتشابك متسلسلة كل الانفعالات والمفاهيم، بل توجد لحظات منفصلة تتكون منها الشخصية البشرية ومن ثم لا يمكننا العثور على ذلك الحدس الحسي الثابت الدائم الواحد الذي يفترض أن تقوم عليها حقيقة النفس الجوهرية التي لا تتبدل؛ فكل فكرة

[1]ـ المرجع السابق، ص 95.

حقيقية عند «هيوم» «لا بدّ أن تنشأ عن انطباع حسي واحد محدد»[1]. ومن ثم يصبح القول بجوهرية النفس أمراً بلا معنى. وما دامت النفس غير جوهرية فهي ليست بسيطة أو خالدة؛ لأن الخلود مقترن بالبساطة اقتراناً لا ينفصم.

ومن ثم يرى هيوم أن النفس حادثة مع الجسد، وهي فانية بفنائه؛ فموت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس ونهاية بجميع الانطباعات والأفكار. ومن ثم لا أمل في خلودها إلا إذا افترضنا وجودها قبل البدن، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن ـ عند هيوم ـ هو نظرية التناسخ، ولكن هذا الاحتمال لا ينجو من تفنيده، فلا يوجد دليل على الوجود السابق للنفس؛ لأنه تجربة لم يسبق لأحد أن مر بها، ولا يمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم [2]. ولكن الأمر الذي يقتنع به هيوم هو الرجوع إلى التجربة التي تؤكد أن النفس والبدن مرتبطان من البداية حتى النهاية بشكل لا ينفصل، ولهذا الأمر ما يبرره عند «هيوم» وهو الفزع من الموت التي يشعر فيها الإنسان بالنهاية المحتومة، وأنّه لو كان هناك حياة أخرى ما فزع المرء من الموت كل هذا الفزع.

4 ـ العدالة تقتضي التناسب بين الجريمة والعقاب، فكيف تقضي العدالة الإلهية في الحياة الأخروية بعقاب أبدي لشخص ارتكب معصية عابرة محدودة بزمن محدد؟!

وبالطبع إذا كانت ملازمة النفس للبدن وجوداً وعدماً ولا يمكن نقدها على المستوى المعرفي التجريبي الذي يؤمن به هيوم، إلا أنّه يمكن ببساطة دحض هذه المزاعم الأربعة التي يقدمها، ببساطة شديدة فإذا ذهب هيوم في الزعم الأول إلى أنّ قدرات الإنسان تكفي لإشباع احتياجاته في هذا العالم وحسب، حتّى هي أقلّ من هذا. فإنّ هذا الإدعاء يبدو متهافتاً تماماً؛ فكيف تجاهل هيوم اهتمام البشر على مدار التاريخ بالحياة الأخروية، وإن جموع المنقطعين للعبادة على مر التاريخ لا يمكن حصر عددهم. بل كيف غفل عن أن كل الأعمال الدنيوية إذا أداها المرء على أساس الأخلاق والإنصاف فإنها تحقق لفاعلها آخرة عامرة سعيدة؟![3]. أما الزعم الثاني فالله العادل لن يجبر المرء على أفعال ثم يحاسبه عليها سواء بالثواب أو العقاب، فإنّ ما تقول به الأديان هو أن الله لن يحاسب المرء إلا على ما فعله بإرادته الحرة. في حين يبدو الزعم الثالث أكثر تهافتاً حيث إنّ عقاب المخطئ في الآخرة ليس عقابا تقويميا لأنه يكون نتيجة تكوينية لأعمال العباد، وفي العلاقات التكوينية ليس من المقبول التحدث عن دوافع تربوية. بل لو ألقى هيوم نظرة على النصوص الدينية وتفاسيرها

[1] - Hume, A Treatise of Human Nature, edition by Seliby Bigge,London, 1975, p.251.

[2]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص103.

[3]ـ المرجع السابق، ص366

لوجد أن فهم الكثير من المتدينين قائم على أن العذاب الأخروي ليس بعذاب خالد، وإنما هو عذاب لتطهير المؤمنين وإعدادهم للتمتع بالجنة [1]. حتى لو كان البعض يؤمنون بالعذاب الخالد فإن هذا هو إنذار شديد اللهجة بجميع البشر لتجنب ارتكاب الجرائم في الدنيا ، وهذا فيه من الخير الكثير لأجيال البشر المتتالية. أما الزعم الرابع الذي لا يرى أن هناك أيّ تناسب بين معصية دنيوية عابرة وعذاب أخروي أبدي فيمكن الرد عليه بأن العقاب الأخروي يكون على مجمل الأعمال لا على معصية واحدة. فالثواب والعقاب هما نتيجة تكوينية لأعمال العباد جميعها وفي العلاقات التكوينية ليس من المقبول الحديث عن تناسب بين المعاصي والعقوبات[2].

وهكذا يحاول هيوم بكل ما أوتي من مقدرة على الجدل أن يقوض كل دليل يمكن أن يقول بخلود النفس بعد الموت أو أن يزعم بوجود حياة أخروية بها ثواب وعقاب. ومن ثم تصبح الأخرويات كلّها عند هيوم مجرد أساطير وخرافات. ولذلك رأى البعض أن احتفاظ هيوم بنوع من الإيمان القلبي بوجود الله ليس هو سوى إجراء لتفادي المتاعب التي من الممكن أن يلقاها في عصره. فيقول ريتشارد شاخت:» يحتفظ هيوم بمصطلحي «الله» و»الدين» في هذا المقام، تماشياً وتجاوباً مع روح عصره ليس إلا»[3].

خاتمة

هكذا يتبين لنا كيف منعتنا الأمانة العلميّة عن وصف «هيوم» بالملحد بالمعنى العام للكلمة، لأنه وإن رفض كلّ البراهين القبليّة والبعديّة على وجود الله أو النبوات أو القول بالبعث والحياة الأخروية وقال بعبثية العبادات والطقوس والشعائر الدينية، إلا أنه لم يستبعد احتمال وجود الله ليس كما يزعم اللاأدريون الذين يتركون السؤال عن وجود الله مفتوحاً فلا ينكرونه ولا يثبتونه. فهيوم في رؤيته الاحتمالية قرر أن الاحتمال الذي يفترض وجود الله ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا الإله المحتمل لا يشبه إله الأديان إلا من بعيدٍ جداً. وبِناءً على هذا وبالنظر إلى مذهبه الحسي التجريبي الذي يرفض كل وجود ليس له انطباع حسي واحد معين، فإن الله عند «هيوم» غير موجود على الأقل معرفياً؛ ولذلك أسمينا إلحاده بالإلحاد الإبستمولوجي الذي يقوم على النفي القائم على الدراسة النقدية بجميع الأدلة المعرفيّة على وجود الله. ولذا امتنعنا عن وصفه بالملحد بالمعنى العام؛ لأن تصريحاته التي تتناثر هنا وهناك في بعض مؤلفاته التي يقرر فيها أن الإيمان بوجود الله

[1]ـ المرجع السابق، ص366

[2]ـ المرجع السابق، ص367

[3]ـ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 240.

هو قضية إيمان لا معرفة أو عقل وبرهان.

ومن منظور آخر ينمّ مذهبه العام ـ الذي لا يعترف بصفة الحقيقي إلا لما أدركه بحواسه أو أثبتته التجربة، إلى جانب رفضه للنبوات والمعجزات والشعائر والطقوس والحياة الأخروية ـ عن إلحاد بالمعنى العام، وأنَّ عباراته المتناثرة هنا أو هناك عن الإيمان بوجود إله عن طريق الإيمان القلبي تبقى فقط ذراً للرماد في الأعين، وتدبيراً من تدابير الحيطة والحذر والهرب من مقصلة سلطة الكنيسة ومحاكم التفتيش في القرن الثامن عشر أو تفادياً لكل ما يترتب على إعلان هرطقته وإلحاده من مآسٍ أراد «هيوم» أن يتفادها بتلك الجمل المتناثرة التي توحي بإيمان قلبي مزعوم. فأي إيمان هذا الذي من الممكن أن يستقيم معه رفض كل الغيبيات من وحي ومعجزات وطقوس وشعائر وبعث وخلود ؟! وما فائدته؟!

إذن كان الإلحاد الابستمولوجي عند هيوم بمثابة نتيجة حتمية لنظريته في المعرفة، والتي قصرت مجال المعرفة على المادة، واعتقدت أن المادة هي الحقيقة القصوى. فكانت محاولاته الابستمولوجية بخصوص الإلهيات هي محاولات عقيمة تماما؛ حيث إن أدواته التجريبية المحايثة لعالم الظواهر بدت عاجزة تماما وغير مناسبة لمعرفة كائن أسمى مفارق غير مادي. كما عجزت فلسفة هيوم عن تقديم بديل للدين واكتفت بالتشكيك في جميع أركانه ودعائمه وحسب. ليبقى إلحاده الابستمولوجي كسائر أنواع الإلحاد الأخرى التي ستظل حالة فارغة ومعطلة وبلا أيّ دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به. فإلحاد هيوم المعرفي بدا متهافتا في ذاته وعاجزا ـ في الوقت نفسه ـ عن تبيُّن الحاجات الروحية في الإنسان، وعن تقديم أيّ حلّ للمسائل الكبرى التي تشغل الإنسان وتؤرق مضجعه.

النقد الغربي للإلحاد

عن هشاشة المفهوم وأوهام التطبيق

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق [*]

ليست ظاهرة الإلحاد بجديدة على المجتمعات الإنسانية ولا هي بغريبة عنها، إنها ظاهرة قديمة تنمو وتتطور، ثم تخفت لتنتهي أخيراً إلى الذبول والفناء. ولقد بات نقد الفكر الإلحادي بوجه عام، والمعاصر فيه بوجه خاص ضرورة ملحة، ليس لأنه امتلك مناهج ومعطيات علمية جديدة زادته قوة وتأثيراً وحسب، وإنما لأنه يحظى بالتوجيه والتمويل من دول وجامعات لمحاربة الإيمان وأهله أيضاً.

هذا البحث يلقي الضوء على ظاهرة الإلحاد في الغرب في أطوارها القديمة والمعاصرة، كما يبيِّن المسارات التي سلكتها العملية النقدية للإلحاد من جانب فلاسفة ومفكرين أثروا أزمنة الحداثة بمنجزاتهم، وأسهموا في نقاش لا تزال مفاعيله سارية إلى يومنا هذا.

المحرر

لو تساءلنا عن أهم لحظة تاريخية ظهر ونما فيها الإلحاد في الفكر الغربي سيكون القرن الثامن عشر هو العلامة الفارقة في تاريخ الإلحاد الغربي. فقد شهد هذا القرن حملة فكرية شاملة مناهضة للدين طغت على الثقافة الغربية. ويجب أن نؤكد حقيقة أن ظهور الفكر الإلحادي المناهض للدين تزامن مع انحسار الفلسفة وانحطاطها. لقد كانت حقبة سقراط وأفلاطون وأرسطو حقبة إيمان واعتقاد أياً كان هذا الإيمان والاعتقاد. وفي حقبة أبيقور سادت الأسئلة الإلحادية الشهيرة المرتكزة على إشكالية وجود الشر في العالم. أما القرن السابع عشر فهو قرن عملاق في غزارة

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

إنتاجه الفلسفي، في هذا القرن ظهر فلاسفة أثروا الحياة الفكرية في أوروبا مثل ديكارت ـ مالبرانش ـ اسبينوزا وغيرهم، وهم فلاسفة مؤمنون معتقدون، حتى اسبينوزا الذي كان حلولياً فإن نزوعه الفكري يتسم بنزوع اعتقادي ديني عميق. وإذا كانت الحركات الإلحادية قديمة قدم البشرية ذاتها، فإننا نشير إلى أن أول هذه الحركات والبذور الإلحادية المسجلة تاريخياً كانت في الهند تقريباً في عام 1000 قبل الميلاد، حيث كانت أول علامات الشك في النص المكتوب Rig-Veda ومن يعلم عن يقين؟ وبعد ما يقرب من 500 عام قبل الميلاد حاول بوذا أن ينقل الفكر من التركيز في الآلهة إلى التركيز في معاناة الإنسان. وفي الفلسفة اليونانية ظهرت النزعة المادية، وصار مبدأ الذرات كعنصر واحد عند ديمقريطس وألغي وجود الإله الوثني. وبحلول القرن الرابع قبل الميلاد ظهر أبيقور الذي يعد بحق أول ملحد في التاريخ بسؤاله عن وجود الشر في العالم. وفي العصور الوسطى كانت بداية الحملة على الإيمان حيث بدأ الرفض لفكرة الإله صاحب الوحي الذي خلق البشر. وكان وليم الاوكامي أول من دعا صراحة إلى إنكار إمكانية وجود إله. ثم أصبحت فلسفات العقلانية والطبيعانية والتجريبية التي ظهرت في عصر النهضة هي الأساس النظري الذي تم عليه بناء الفكر الفلسفي الإلحادي.أما في عصر التنوير فقد كانت السمة السائدة في هذا العصر هي النقد الحاد للدين. أما في الفلسفة المعاصرة فقد ظهر تيار الإلحاد الجديد والذي توَّج العلم على عرش الكون والإنسان. ولقد ارتبطت نشأة الإلحاد المعاصر ارتباطاً وثيقاً بظهور الفكر المادي. حتى يمكن القول من دون مبالغة أن الإلحاد هو الابن الشرعي لهذا الفكر. ولقد انطلق الإلحاد الجديد في معارضته للدين من رفض الكثير من المناهج المسيحية التي تتعارض مع المنطق والعلم الحديث. وسوف نوضح هذا لاحقاً من خلال الإشارة إلى أنه على الرغم من تبني بعض العلماء والفلاسفة في الغرب الإلحاد وإنكار وجود إله، إلا انه أن نقداً جدّياً لفكرة الإلحاد في الغرب من جانب فلاسفة وعلماء كثيرين، تفصح عن حقيقة أن الإلحاد ابن غير شرعي للغرب، ونغمة نشاز في منظومة الفكر الغربي.

ماهية الإلحاد وهويته

1 - **الإلحاد لغوياً:** في لسان العرب، الإلحاد يتأتى تارة من قولهم ألحد يلحد إلحاداً، وتارة من فعل ثلاثي لحد يلحد لحدا. وهو مأخوذ من مادة لحد التي تدل على ميل عن الاستقامة، ويقال: أَلْحَدَ الرجل إذا مال عن طريق الحق.[1].

[1]- أبن منظور:لسان العرب، مجموعة من المحققين، مطبعة صادر، ج3، ص389. وأيضا انظر المعجم الوسيط، مادة لحد817 /2.

والإلحاد هو الميّل والعدول عن الشيء، والانحراف عن الوسط العدل. وكذلك هو الجدال والمراء، يقال لحد في الدين لحداً وألحد إلحاداً لمن مال وعدل. فهو موضوع للميل عن الوسط.

2 - **المعنى الاصطلاحي:** الإلحاد بمعناه الواسع هو رفض الاعتقاد أو الإيمان في وجود الإله، أما المعنى في الضيق يعتبر الإلحاد موقفاً مؤدَّاه أنه لا توجد آلهة[1].

إذن الإلحاد Atheism هو مصطلح مفترض من قبل جماعات تنكر وجود اللَّه وتعطي الدور الأول للعلم، ويتركّز هذا المصطلح على فكرة واحدة أساسية وجوهرية هي إنكار وجود اللَّه بزعم عدم توافر الأدلة المادية، مثل الحواس الخمسة وغيرها[2].

3 - **الجذور الإلحادية في البيئة الغربية:** السؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة متى بدأ الإلحاد في الغرب.. وكيف انتشرت البذور الإلحادية في التربة الغربية؟

الإجابة عن هذا السؤال ستكون متضادة بين اثنين من الآراء، أولها يعود بالإلحاد إلى فجر الحضارة الغربية نفسها، أي إلى القرن الخامس قبل الميلاد حيث يربط جيمس ثرويرJames Thrower في كتابه الإلحاد الغربي Western Atheism بين الإلحاد والطبيعانية. فالإلحاد كرفض للأطروحات الميتافيزيقية مقابل التفسيرات العلمية المادية استهلَّه فعلياً فلاسفة عصر ما قبل سقراط أمثال طاليس ـ اناكسمندر ـ أنا كسمنيس وجميعهم من الأيونين الذين قالوا بأن الطبيعة يمكن أن تدرك بما هي عليه بناء علي الفهم الإنساني لها، وليس من داعٍ لإسقاط تصورات من خارج الطبيعة أو فوقها لاستيعاب كيف تعمل هذه الطريقة حولنا. من جهة أخرى إذا جرى ربط الإلحاد بالعقلانية فسيعود ظهور الإلحاد إلى فترة متشابهة حيث دُحِضت الخرافات الميتافيزيقية وتفضيل ما هو أكثر عقلانية من تفسيرات. أما الإجابة عن سؤال زمن ولادة الإلحاد فإنها تتعارض مع الإجابة الأولى وتعتمد على فرضية أن الإلحاد كفكرة متكاملة المعالم لم تُطرح على الملأ إلا في القرن الثامن عشر، وهو ما سماه دافيد بيرمان الإلحاد العلنيAvowed Atheism. ولذا فإنّ مثل هذا النوع من الإلحاد ظهر في كتاب نظام الطبيعة لكاتبه بارون دى هولباخ المنشور عام 1770. ويشير ثروير في كتابه الإلحاد الغربي إلى أن هولباخ هو أول من طرح الإلحاد علناً جهاراً كمصطلح له تعريف واضح في الفكر الغربي[3].

---

[1]-رأفت شوقي: الإلحاد نشأته وتطوره، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ص35.

[2]- حلمي القمص يعقوب: رحلة إلى قلب الإلحاد، كنيسة القديس مار مرقص، ج1، الإسكندرية، ص15.

[3] - p175، 2013'the Encyclopedia'Atheism and Agnosticism:smart

واستناداً إلى كتاب الباحثة الأميركية كارين أرمسترونج فإن تاريخ الخالق الأعظم يشير تحديداً إلى ظهور الإلحاد بقوة منذ نهايات القرن السابع عشر وبدايات التاسع عشر. ومع التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب بدأت بوادر تيارات أعلنت استقلالها عن فكرة وجود إله للكون. وهذا على وجه التعيين هو عصر ماركس وداورن وفرويد ونيتشه، وهم الفلاسفة والعلماء الذين بدأوا تحليل الظواهر العلمية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة لم يكن لفكرة الخالق الأعظم أي دور فيها[1].

4 - مسوغات نشأة الإلحاد في الغرب: لقد تضافرت وتكاملت عدة عوامل لانتشار ونشأة الإلحاد في الغرب نذكر منها:

أولاً: الكنيسة الأوروبية: لقد كانت الكنيسة الأوروبية سبباً مباشراً وغير مباشر في نشر الإلحاد بوجود الله، وذلك لان القائمين على هذه الكنيسة من الرهبان والقساوسة أدخلوا في دينهم كما يقرر المؤرخون الكثير من الخرافات، وجعلوها عقائد دينية. وعندما بدأ عصر النهضة الأوروبية واكتشف بعض العلماء حقائق جديدة عن الأرض والكون، هبّ الرهبان ورجال الكنيسة ينكرون ذلك ويتهمون من يعتقد بالحقائق الجديدة ويصدق بها بالكفر والزندقة، فاندفع الناس نحو الإيمان بالعلم المادي وأرادوا التخلص إلى غير رجعة من السلطان الكهنوتي والقهر الزمني الذي مارسته الكنيسة، فكان الرفض الكامل لكل المعتقدات الدينية هو النتيجة الطبيعية.

ثانياً: مظاهر العالم الرأسمالي: ما كادت أوروبا تتخلص جزئياً من سلطان الكنيسة، وتكتشف قوة البخار والآلة حتى تحول الناس من الزراعة إلى الصناعة، وهرع الإقطاع إلى التصنيع فامتلكوا المصانع الكبيرة، وحازوا الثروات الضخمة، واستغلوا العمال استغلالاً فاحشاً وانتشرت المظالم الهائلة، شكّلت مساندة السلطات الكنسية لتلك الممارسات عاملاً أساسياً انتشار الإلحاد.

ثالثاً: ظهور المذاهب الاقتصادية الإلحادية: كان لظهور المذاهب الاقتصادية الإلحادية خاصة الشيوعية أثر في نمو الظاهرة الإلحادية. وعلى الرغم من أن المذهب الشيوعي ينطلق من مبدأ الصراع الطبقي في مواجهة المظالم الرأسمالية، إلا أن القائمين على هذا المذهب أضفوا عليه صبغة أيديولوجية، فزعموا أن الحياة التي يعيشها الناس هي محض حياة فقط، ولا ثمة روح ولا بعث ولا إله.

رابعاً: اقتران الإلحاد بالقوة المادية: لم تتقدم الشعوب الأوروبية وتمتلك القوة المادية إلا بعد الثورة على سلطة الكنيسة. وأن دولة كروسيا مثلاً لم تصبح دولة عظمى إلا بعد أن أعلنت

[1]- عبد اللّه بن صالح العجيري: ميلشيا الإلحاد(مدخل جديد لفهم الإلحاد الجديد)، دار تكوين، ط2، 2014، ص67.

إلحادها. وقد ساد وعي عام قوامه أن الدول التي ما زالت تتمسك بالدين هي دول متخلفة وأن الإلحاد هو سبب للقوة والعلم[1].

خامساً: تيار الإلحاد الجديد ومنطلقاته: يتردد بين الملاحدة الجدد أن كل تقدم علمي يسحب من رصيد الألوهية، ومن ثم يدق مسماراً جديداً في نعشها. يجسد بيتر أتكنز هذا الرأي بقوله إن على البشرية أن تقبل أن العلم قد قضى على أي مبرر للاعتقاد بوجود غاية من الموجودات. ويذهب زعيم الملاحدة الجدد تشارلز دوكنز إلى القول بأن الإيمان بالإله ينبغي أن يزول، ويشير إلى أننا إذا كنا نعتبر أن مرض الإيدز ومرض جنون البقر من الأخطار التي تهدد البشرية، فالإيمان بإله هو أحد أكبر الشرور في العالم، بل يفوق الجدري الذي جرى القضاء عليه. وبناء على ذلك فالإيمان هو رذيلة كل دين، فهو يمثل اعتقاداً لا يقف وراءه دليل[2].

كذلك يدعي هؤلاء الملاحدة الجدد أن الإيمان هو اصطلاح ديني، ويعرِّفونه بأنه التصديق من دون برهان، ومن هاتين المغالطتين يمضون في ترهات القول في خطر أكبر، إذ يعتبرون أن كل من الإلحاد والعلم لا يشتملان على إيمان، بينما الحقيقة أن العلم لا يخلو من إيمان. وأن ادعاء دوكنز أن العلم لا إيمان فيه خطأ من جانبه، فكل العلماء في ممارستهم للعلم ينطلقون من إيمانهم بأن الكون منطقي وقابل للتأويل، كما يؤمنون بأن أحكام العقل صحيحة، وينبغي الانقياد لما يقدم من براهين وأدلة، وبذلك فالإيمان يقع في قلب العلم[3].

قد يكون من أهم نظريات الملاحدة الجدد التي ينطلقون منها في رفضهم لوجود الإله هي قضية مبدأ الصدفة، إذ ينكرون وجود إله خالق حكيم للكون، وأن الوجود والكون وجدا عن طريق مبدأ الصدفة والعشوائية. لذا فإنهم يركزون في أسئلة معروفة من مثل: كيف حدث الكون بالصدفة وكيف ابتدأت الحياة بالصدفة؟ دوكنز مثلاً يتحدث عن مبدأ الحياة والوعي ويقيم ذلك من مبدأ الصدفة [4].

يرفض الملاحدة الجدد القول بأسس فطرية للحضور الإلهي والديني والأخلاقي. ويعتبرون ظهور متتالية "الألوهية الدين الأخلاق" أحد أبرز نتائج نظرية التطور الدارويني أثناء صراع الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة والشرور والآلام. كأن لم يكف هؤلاء الملاحدة عدم الإقرار بوجود اللّه

[1]- عمرو شريف: خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2014، ص45.
[2]- المرجع السابق: ص75.
[3]- عبد الرحمن حنبكة: صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط5، ص168.
[4]- المرجع السابق:ص170.

تعالى حتى أخذوا يوجهون قذائفهم ضد الآلهة، لا في القضايا العلمية وحسب، بل على المستوى الأخلاقي أيضاً. فالملاحدة الجدد يصرحون بأنّ الكتب المقدسة تطرح مفاهيم أخلاقية متدينة، ويؤكدون أن البشرية ستكون أحسن حالاً بدون هذه المفاهيم[1].

من هنا يتبين أن الإلحاد الجديد يمتاز بنزعة علمية متطرفة، حيث يلاحظ أن العلم قادرٌ على اكتشاف كل الحقائق، وأنه ينفي أي حقيقة متجاوزة للعالم المادي. هاريس مثلاً يرى أن الإرادة الحرة فكرة متناقضة، وأن العلم اكتشف أن ليس الإنسان إلا دمية بيوكيميائية. وعلى الخط نفسه يرى دانيت أن الثقافة ليست سوى منتجات مناظرة للجينات معتمداً في ذلك على أفكار دوكنز عن الجين الأناني ذي الأثر السلوكي[2].

سادساً: الإلحاد ابن غير شرعي للغرب: ثمة قول بليغ عن الإلحاد يلخص واقع أنه كان منبوذاً ومرفوضاً شكّلا وموضوعاً في الغرب. هذا ما يقوله ألفن بلانتنجا بأن من المفارقات المؤلمة أن بعض رجال الدين في نهاية العصور الوسطى وقفوا في وجه العلم لأنه يهدد إيمانهم بالله، وفي القرن العشرين يقاوم البعض ما توصل إليه العلم لأنه يمهد للإيمان بالإله. ويجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي برغم وجود تيار في الغرب يتبني الإلحاد من منطلق الانتصار للعلم على حساب الدين، إلا أن الإلحاد كان بوجه عام نغمة نشاز ولحن غير متّسق مع الخلفيات الدينية المؤمنة في الغرب.

وإذا كان من أهم منطلقات الإلحاد في الغرب الانتصار للعلم علي حساب الدين، وعدم الاعتراف بوجود إله للكون، ونشأة الكون صدفة، وكذلك قضية وجود الشر في العالم وكيف يوجد هذا الشر مع وجود إله خير. فقد تصدي فلاسفة وعلماء لتفنيد مثل هذه القضايا وبينوا أنها واهية ولا أساس لها من الصحة، نذكر من هولاء الفلاسفة على سبيل المثال لا الحصر:

1 - **جون لوك:** لقد انتقد لوك الإلحاد وأفكاره من خلال رسالته في التسامح. يرى لوك أن الملحد غير مقبول في المجتمع المدني، وأنه لا يمكن التسامح مطلقاً مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد. فإنكار اللَّه حتى لو كان بالفكر فقط فإنه يفكك جميع الأشياء. لذا دعا لوك في رسالته عن التسامح إلى القضاء على بنية التفكير الإلحادي المطلق، وروح التعصب الديني المغلق، وإقامة الدين على العقل وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح، وتعتمد على مبدأ فصل

[1]-رمسيس عوض:الإلحاد في الغرب، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997، ص17

[2]-عمرو شريف: خرافة الإلحاد، ص316.

المهام بين دور الكنيسة والدولة ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينية. وغرضه من ذلك أن خلاص النفوس هي من شان الله[1].

2 - **فولتير:** بداية نشير إلى تحول فولتير من تبني الإلحاد إلى نقد الإلحاد والملحدين وهذا يتضح جلياً في كتابه مبحث في الميتافيزيقا يقول إنّ الرأي المنكر لوجود الله أي الإلحاد يبعث على الضحك، وتعتبر مسرحية سقراط لسان حاله. تقول المسرحية ليس هناك سوى إله واحد ذي طبيعة لانهائية، وما من أحد بمستطيع أن يشاركه هذه الطبيعة اللاّنهائية.. ارفع عينك نحو السماء ونجومها وكواكبها، ثم انظر إلى الأرض والبحار سوف تجد تناغما بين ما هو كائن في السماء وما هو كائن في الأرض. فكل منهما تربطه بالآخر أدق الروابط، وكل شيء جزء من نظام واحد، ومن ثم فليس هناك سوى خالق واحد وسيد واحد وحافظ واحد[2].

يناظر فولتير الملاحدة في أهم مدَّعياتهم وهي قضية عدم وجود مدبِّر للكون، وأن الكون نشأ عن طريق الصدفة. فهو يقوض هذه القضية من جذورها ويؤكد وجود إله خالق حكيم مدبر للكون. وأن هناك توافقاً واتساقاً وغاية في الكون تدل على أن هناك إلهاً لهذا الكون. وفي مقاله عن الموتى يسير فولتير في الاتجاه نفسه في نقد الإلحاد، ويقول إنَّ من الأفضل بكثير من الناحية الأخلاقية أن نؤمن بوجود إله من عدم الإيمان بوجوده، ويرى أن من المؤكد أن مصلحة البشر تقتضي الإيمان بوجود إله يعاقب ما تعجز العدالة الإنسانية عن عقابه فضلاً عن أنه في مصلحة أي حكومة أن يؤمن شعبها بوجود إله يعاقب الشر ويثيب الخير[3].

3 - **أنتوني فلو:** يعتبر أنتوني فلو من أشهر الفلاسفة الغربيين الذين تصدوا نقدياً لتيار الإلحاد الجديد من خلال كتابه «هناك إله» وتصدٍّ للإلحاد من خلال إثبات وجود الإله، وبيان أن قضية الشرّ في العالم لا تلغي وجود الإله الخير. ويشير إلى أن التقدم العلمي والاكتشافات العلمية في النصف الثاني من القرن العشرين برهنت وجود إله خالق لهذا الكون، ولا يمكن أن نرجع نشأة الكون إلى الصدفة والعشوائية.ويرى أن العلم الحديث يجلي ويكشف خمسة أبعاد تشير إلى وجود خالق للكون هي الكون له بداية وقد خرج من العدم، وإنّ الكون نشأ من العدم، وتسير الطبيعة وفق قوانين ثابتة مترابطة، وإنّ هناك غائية في الكون، العقل خصوصية الإنسان، فقدرة العقل الإنساني

[1]- جون لوك:رسالة في التسامح، ترجمة.عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1988، ص75.
[2] -13 رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، ص135.
[3]- رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، ص152.

علي التفكير المنطقي في الأمور المادية لا يمكن أن تكون صادرة عن المخ البشري[1].

ويختتم فلو عرض حججه الإيمانية بالقول: ليست معطيات العلم الحديث فقط هي التي دفعتني لتغيير قناعاتي ولكن أيضاً النظر في البراهين الفلسفية التقليدية التي قادتني من قبل إلى الإلحاد، ثم طبقت القاعدة السقراطية نفسها المنهجية التي اتبعتها طوال حياتي في الفلسفة الملحدة أن أتتبع البرهان إلى حيث يقودنا فقادني البرهان هذه المرة إلى الإيمان. ثم يعرج على مشكلة الشر وجودها في العالم، ويقول إن الإله الخير ومعضلة الشر والألم لاشك في أنها معضلة كبيرة وهامة، ويرى أن عدم فهم المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإله. وبعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية العملية ذلك الوجود، فإن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإله ولا بوجود الإله أو عدمه. وقد قسم الشر إلى نوعين: نوع من كسب الإنسان ويعود إلى ما يشوب النفس البشرية من نقائص، فالإله ترك المجتمعات لإرادة وفعل واختيار الإنسان الذي كثيراً ما ينزل الضرر والألم بأخيه، وهناك شرّ لا علاقة للإنسانية فيه وهو ما يسمى بالشرّ الطبيعي أو الميتافزيقى مثل الزلازل والبراكين[2].

4 - **سوين بيرن:** لقد تصدّى الفيلسوف المؤمن سوين بيرن لادعاءات الملحدين بإعادة طرح ما يعرف ببرهان فترة التَرك يقول إذا كان العدم يمتدّ إلى ما لانهاية في القدم، وإذا كان للكون بداية، فلم نشأ الكون في هذا الوقت الذي نشأ فيه، لما ترك الكون دون نشأة لفترة، ثم حدث في وقت ما في الزمن اللانهائي أن خرج للوجود، لا بدّ أن هناك عاملاً مرجحاً دفعه للوجود، النتيجة هو إله قديم خلق من العدم[3].

موقف سوين بيرن أيضاً من رفضه لفرضية الأكوان المتعددة هو موقف رافض للإلحاد بكل أشكاله. يقول سوين بيرن من السُّفه اللجوء إلى القول بوجود تريليونات من الأكوان التي ترجع إلى تريليونات من السنين، تفسير وجود الظروف الملائمة لنشأة الحياة في كون واحد هو كوننا في الوقت الذي يمكن أن يفسر القول بوجود واحد وجود الإله الأمر كلّه أنّ فرضية الأكوان المتعددة التي حدث أن كانت ظروف أحدهما مناسبة لنشأة الحياة، لم تجب على السؤال البديهي نفسه كيف نشأت قوانين هذا الكون المناسب، وإذا رفضنا فرضية الأكوان المتعددة كتفسير لنشأة الحياة في كوننا، لا يبقي أمامنا إلا أن نقر بوجود الإله الخالق للكون والحياة، الذي يستند إليه برهان التناغم[4].

---

[1]-عمرو شريف: رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، 2011، ص417.

[2]-عمرو شريف: رحلة عقل، ص419.

[3]- p6، 2004، calrendon press، swine burn:the Existence of God

[4]- عمرو شريف: رحلة عقل، ص435.

5 - **ألفين بلانتنجا:** لقد لاحظ بلانتنجا أن الإيمان شعور فطري في الإنسان، وان الاعتقاد في وجود الإله مثل الاعتقاد في مفاهيم أساسية آخرى كالاعتقاد بان للآخرين عقولاً كعقولنا، والاعتقاد في صحة حواسنا، والقول بأنّ الكل أكبر من الجزء، أننا نؤمن بصحة هذه المفاهيم من دون الحاجة إلى أن نسوق الدليل، وكذلك الإيمان بوجود اللَّه هو من الأدلة الفطرية التي لا تحتاج إلى إثبات أو دليل[5].

الإلحاد في ميزان الإسلام

هذا هو موقف بعض الفلاسفة المحدثين في الغرب من نقد الإلحاد وتقويض قضاياه وأسسه وثوابته التي انطلق منها.نشير الآن إلى موقف بعض العلماء وخاصة نيوتن في موقفه الرافض للإلحاد والذي يتقاطع إلى حد بعيد مع الرؤية الدينية الإسلامية. يقول نيوتن إنّ هذا النظام الأكثر روعة الذي يحتوي الشمس والكواكب والمذنبات لا ينشئه إلا موجد فائق الذكاء والقدرة، موجد يتحكم في كل شيء ليس روح العالم، ولكن كإله فوق الجميع[6].

هنا يهدم نيوتن أحد أهم القضايا التي ينطلق منها الإلحاد وهي قضية عدم وجود إله للكون، وأن الكون نشأ صدفة. ويؤكد وجود خالق للكون ومدبر له.

خاتمة:

يتبين مما سبق أن الإلحاد بذرة غريبة وطفيلية حتى في الغرب، وأن إنكار وجحود اللَّه لا يتفق مع الفطرة الإنسانية السوية. وأن الغرب نفسه هدم ونقد الأفكار الإلحادية لما تمثله من دمار للعقول، وهدم لكل محاولات الإصلاح البشري على مستوي الجماعات والأفراد. وأن الإلحاد غالباً ما ينتشر ويترعرع في غياب الفكر التنويري وفي غياب الدور التنويري للفلسفة أيضاً. كذلك رأينا أن هذا الفكر الإلحادي يرتبط بالنزعات المادية التي ترى في العلم الإله الجديد وتتعبّد في محرابه، ونسي هؤلاء الملاحدة أن فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها أن يوجد في الإنسان جسم وروح، لكل منهما مطالب تختلف عن الآخر، ولقد أثبتت الحقائق التاريخية والفكرية أن الإلحاد غريب على المجتمعات بصورة كبيرة، حتى إن وجد فقليل من يتبناه، وسرعان ما يزول ويتلاشي متى ظهر زيفه وضعف أدلته وخواء قضاياه.

[5]-المرجع السابق:ص58.
[6]-المرجع السابق:ص60.

ظاهرة الإلحاد

مقاربة نقديّة في المضمون الفكري

نبيل علي صالح[*]

تتناول هذه المقالة الإلحاد بما هو ظاهرة تاريخية في الفكر الغربي، وتحاول أن توضح الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى ولادة هذه الظاهرة.

وسعياً إلى هذه الغاية يعمل الكاتب على إجراء مقاربة نقدية للمضمون الفكري للإلحاد، والثغرات المنطقية التي تصور منظومته المعرفية على المستويين التاريخي والفلسفي.

المحرر

يقوم الإلحاد من الناحية الفكرية على الشكّ واللاّيقين، والإيمان بأصالة المادة، ونسبية الأشياء.. بمعنى الاعتقاد بالواقع الموضوعي العيني الحسي الخارجي الملموس والمرئي، في مقابل اتجاه آخر يؤمن بأصالة الروح كاتجاه مثالي في التفكير والسلوك.. **والإلحاد** ـ كاتجاه مادي أو كمدرسة في التفكير والاعتقاد والمنهج ـ **ليس حالةً فكرية جديدة أو تياراً أو مذهباً حديثاً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية،** فقد نشأت منذ البواكير الأولى للحضارة العربية الإسلامية تيارات واتجاهات مادية (دهرية) صرفة، وظهرتْ أيضاً كثير من الحركات والنخب الفكرية الرافضة للدين ولعموم الثقافة الدينية، ومنذ العصر الجاهلي (بحسب التقسيمات التاريخية الدارجة المعروفة عن التاريخ العربي الإسلامي) بدأت تثار مثل هذه الأفكار المادية، وقد دخل القرآن مع أتباع هذا الخط

---

*ـ باحث في الفكر الإسلامي ـ سوريا.

(ممن أنكروا اللَّه والمعاد) صراعاً فكرياً، كما نلاحظه في قوله تعالى الذي يشرح فيه طبيعة الفكر الدهري (الإلحادي): **﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾(سورة الجاثية: 24)**.

ولاحقاً اتسع نطاق تلك الحركات والتوجهات أو الاتجاهات الفكرية، مع توسُّع حركة الفتوحات الإسلامية باتجاه مدائن وأمصار وحضارات جديدة، حيث إنّ الحضارة العربية الإسلامية لم تكن مقفلة أو مغلقة على ذاتها وأفكارها بل كانت حضارة تبشيرية دعوية (إذا جاز التعبير)، انطلق أتباعها في الآفاق لفتح البلدان والأقاليم، فحدثَ الاحتكاك والتفاعل والتمازج والتلاقُح الفكري والرّوحي مع تلك الحضارات التي لها أفكارُها وعقائدها وعاداتها وتقاليدها المختلفة (شكلاً ومضموناً) عن حضارة العرب والمسلمين.. **وكانت النتيجة الطبيعية لهذا التفاعل، والتوسع الكبير** في حركة النقل الحضاري المتبادل، والتأليف والترجمة، ونشر العلوم الكلامية والمنطقية والفلسفية خاصة خلال عهد الخليفة المأمون في العصر العباسي، **كانت نتيجته ظهور أفكار وافدة جديدة (عقدياً وكلامياً) مخالفة للسائد من الأفكار الدينية المتوارثة المعروفة**، عرف أصحابها في وقتها بالدهريين أو بالزنادقة[1] (أصحاب بدع)، وهم فئة تنزع للتشكيك والمجادلة والسفسطة، ورفض القناعات والاعتقادات التقليدية السائدة على مستوى المعرفة الدينية خصوصاً..

وقد تطورت تلك الحركات في فكرها ومعرفتها، وباتت تستند إلى ما تعتبره «حقائق علمية» تؤيد وجهة نظرها، في رفض مبدأ الخلق، والعلة الأولى، والاعتماد على العقل والتجربة وحدها في الوصول إلى المعرفة والحقيقة. أي إنّه حدث غياب للاعتقاد بأنّ الآلهة موجودة، وهذا يتناقضُ مع فكرة الإيمان بالله أو الألوهية، إذ إنّ مصطلح الألوهية يعني الاعتقاد بأنه يوجد على الأقل إله واحد..

وتبلور مصطلح الإلحاد عقب انتشار الفكر الحر واللا يقين الفكري والتشكيكية العلمية، وتنامي نشاط التيارات الفكرية في نقد الأديان. **حيث مال الملحدون الأوائل إلى تعريف أنفسهم باستخدام كلمة «ملحد» في القرن الثامن عشر في عصر التنوير. وشهدت الثورة الفرنسية أول حركة سياسية**

[1]ـ قسم عبد الرحمن بدوي الزنادقة (من حيث الدوافع) إلى ثلاثة أقسام:
-رؤساء (المانوية) في الإسلام المؤمنين بها إيماناً صحيحاً صادراً عن رغبة دينية صادقة.
-طائفة المتكلمين التي تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل اللهو الفكري، وصورة من صور المجون الشقي.
-طائفة الأدباء التي تتخذ من التراث القومي للآباء وسيلة للتفاخر القومي وتزكية للنعرات الشعوبية، ووسيلة للتماسك القومي أمام التراث الوافد. (راجع بدوي، عبد الرحمن. «من تاريخ حركات الإلحاد في الإسلام». مركز نماء للبحوث والدراسات).

كبرى في التاريخ للدفاع عن سيادة العقل البشري فضلاً عن تيار من الإلحاد لم يسبق له مثيل[1].

أما بخصوص معنى الإلحاد والملحدين في مجالنا الثقافي والحضاري الإسلامي، فنقول إنّ **الثقافة العربية الإسلامية كانت وما زالت تعتبر أن العلوم الدينية** (بأشكالها المتعددة: فقه وحديث وقرآنيات وتاريخ سير وتراجم، وعلوم الأمر والنهي وغيرها) **هي العلوم الوحيدة التي تحوز الغطاء الشرعي الديني وتحظى بـ «المقبولية» المجتمعية (إذا صح التعبير)**، بينما العلوم العقلية والفلسفية والكلامية القائمة على التأمل والتفكر والجدل والشك والنظر، بقيت بعيدة عن القبول المجتمعي العام، بل شكلت مصدرَ إزعاج للسلاطين والفقهاء وعموم أرباب الشعائر الدينية الظاهرية، ولهذا انتقدوها وواجهوها، وحاربوا أصحابها وأتباعها بشدة، واعتبروها ـ في كثير من الأحيان ـ خروجاً (ومروقاً) على الدين الإسلامي الذي كانوا يعطونه تفاسير وشروحات بعيدة عن العقل والاجتهاد العقلي والحكمة الفلسفية..

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نقلت (وذكرتْ) كثيراً من متون ومصادر التاريخ أنّ «شيخ الإسلام ابن تيمية» قال عن المنطق، وهو أحد فروع المعرفة العقلية: «**أنّ فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ما ضرّ كثيراً من الناس، كما سدّ على كثير منهم طريقَ العلم، وأوقعهم في أودية الضلال والجهل**»[2].

وهكذا فالثقافة الدينية (الرسمية والعامة) في مجتمعاتنا لا تزال تنظر نظرة سلبية لكل العلوم العقلية (في وقت تقدس العلوم النقلية).. فما بالك بفكرة الإلحاد ذاتها التي ترفضها وتواجهها بشدة، بل هناك تشريعات وقوانين قضائية تجرّم «الملحدين» إذا ما أعلنوا الكفر البواح، وقد يصل حكمهم إلى الإعدام والقتل..

لكن أود هنا أن أفرّق وأميز بين عدة مفاهيم أو طروحات تدور حول موضوع «الإلحاد»، وتشرح بعض التباساته الفكرية العملية:

أولاً- مفهوم «اللادينية»، كرؤية سياسية وفكرية «دنيوية» يؤمن بها الكثير من الناس والسياسيين والأحزاب الوضعية العلمانية، تقوم على «الحيادية» تجاه الأديان، والقول بالفصل العملي بين

[1]ـ موسوعة ويكيبيديا، مادة «إلحاد». الرابط: **https://ar.wikipedia.org**

[2]ـ ابن تيمية. «مختصر كتاب نقض المنطق». ص175، طبعة مصر لعام 1951م.

الديني والدنيوي، ورفض أن يكون للدين أي دور مباشر أو غير مباشر في واقع السياسة للدول والمجتمعات، أو أي تأثير سياسي (وقيمي) في الدولة ومؤسساتها وإداراتها.. أي ترفض هذه الرؤية أية وصاية قدسية أو إرادة عليا دينية أو مرجعية للدين (ورجالاته ودعاته ورموزه) في حياة الإنسان العملية القانونية والوضعية الدنيوية، وتؤمن بحق هذا الإنسان في رسم حاضره ومستقبله، واختيار مصيره بنفسه دونما اعتبار لشيء إلا للعقل والعلم والقانون..

طبعاً، هذا التوجه ليس عبئاً على الدولة، بل هو من حق أتباع (وأصحاب) هذه الرؤية الفكرية والسياسية التي بات لها مؤيدون كثر حتى في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ولهم كامل الحرية في تبنيه، والدعوة إليه بطبيعة الحال في إطار الدولة المدنية القانونية العادلة التي تفصل الديني عن السياسي، دونما إساءة للدين ولا تقديس للسياسة. يعني: (عدم تديين السياسة، وعدم تسييس الدين).

ثانياً- الإلحاد كحالة إنكار لوجود اللّه قطعياً، أي كقناعة وإيمان بعدم وجود علّة (غير مرئية) خالقة للوجود والكون والحياة.. طبعاً بعض الملحدين ينكرون وجود اللّه نهائياً، وبعض الملحدين يكتفون بعدم الإيمان به دونما دخول في تفاصيل ومواجهات. وقد أصبح هذا النمط من (الإلحاد) هو الدين الرسمي المنصوص عليه في كثير من دساتير البلدان الغربية، ويعبر عن ذلك (بالعلمانية) تارة، (واللادينية) تارة أخرى، وكل ذلك يعني ترك الدين كحالة فردية خاصة بين الفرد ومعبوده حتى لو كان وثناً. فالحرية عندهم أقدس من الأديان.

ثالثاً- اللاأدرية[1].. وهي عبارة عن توجُّه فلسفي شكيّ، يعتبر أنّ القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة، وغير ذات معنى.. وربما لا يمكن لأحد تحديدها أو تأطيرها عقلياً، لأنها من نوع المعنويات والغيبيات غير المنظورة وغير الخاضعة للمقياس العلمي الحسي المعروف. فقضايا مثل «**وجود الله**» أو «**الذات الإلهية**» أو «**الآخرة**» بالنسبة إليهم، هي موضوع غامض كلية لأنه غير مرئي وغير محسوس، ولا يمكن تحديده في الحياة الطبيعية (العضوية) للإنسان.. أي إنّ

[1]ـ بالعودة تاريخياً إلى الوراء، فقد صيغت معادلة اللاأدرية في العام 1869م من قبل توماس هكسلي للإشارة إلى قناعته الخاصة التي تقوم على أنه من المستحيل معرفة العديد من المسائل التي تشملها العقائد الدينية. من هنا انطلقت هذه الفكرة كنهج، وأصبحت سائدة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بسبب الأعداد المتزايدة من البيانات العلمية التي تبدو مناقضة لموقف الكتاب المقدس، وذلك بسبب الخلاف بين علماء دين وسلطات الكنيسة على استخدام النقد النصي والتاريخي في تفسير الكتاب المقدس. وهناك كثير من الفلاسفة تبنوا أو سلكوا طريق اللاأدرية (أو الإيمان المتحفظ عليه) مثل: أوغست كونت، ويليام جيمس، ايمانويل كانط، جورج سانتايانا، وهربرت سبنسر...الخ..

«اللا أدري» لا ينفي ولا يؤكد وجود الله.

وبالرغم من أنه نوع من الإلحاد. فالإلحاد يدعي أن اللَّه غير موجود. بينما يدعي مذهب اللاأدرية بأنه لا يمكن إثبات وجود الله، ولكن ـ في الوقت نفسه ـ لا توجد طريقة لإثبات عدم وجوده. ومن هذا المبدأ يصح القول بأن «اللاأدرية» أكثر صحة ودقة من الإلحاد الذي هو موقف حدي غير عقلاني وغير علمي حتى برغم ادعائه العقلانية والعلمية، لكونه بعيد عن الحيادية في الأمور التي لا طريق منهجية له إليها.

ليس هناك سبب واحد للإلحاد، بل أسباب عديدة اجتماعية وسياسية وربما ذاتية، دفعتْ باتجاه تبني هذا الخط من قبل بعض الناس، وتحولّه لدى أتباعه إلى ما يشبه المنهج والظاهرة الفكرية، مع أنه لم يتظهّر على هذا النحو المعرفي إلا مع طروحات الفلسفة المادية الماركسية التي كان لها ـ على هذا الصعيد ـ عمق فكري تأصيلي، ورؤية فلسفية استقتها ـ كما زعم أصحابها ـ من انتصارات العلوم التجريبية المادية التي تحققت خلال القرن العشرين.

وبالعودة تاريخياً إلى الوراء في المجال الحضاري والمجتمعي الغربي، للبحث في مسبّبات هذه الظاهرة، أمكننا القول إنّه كان للكنيسة الغربية التي هيمنت على الحياة الخاصة الفردية والعامة المجتمعية هيمنةً كلية ومطلقة، الدور الأهم في انتشار الاتجاهات الرافضة للدين ولمجمل التفكير الديني، والتي وصلت إلى حدود الإلحاد، وانتشار الأفكار والرؤى اللادينية، وعدم القناعة بوجود اللَّه أو الخالق... فالكنيسة القروسطية أدخلتْ نفسها (من خلال قساوستها ورهبانها ونصوص كتبها الخلاصية) في متاهات الخرافات والخزعبلات والأساطير بعدما تجمّدتْ على أفكار قديمة اعتبرتها غير قابلة للتأويل، بل جعلتها أفكاراً وعقائد دينية مقدّسة، كرفعهم النبي عيسى من مرتبة البشرية إلى مصاف الآلهة، وظهور فكرة الخطيئة، والصلب، والخلاص، وأضافوا إلى ذلك كثيراً من الأفكار الخرافية التي كانت عبارة عن آراء لهم حول قضايا ومسائل علمية لا علاقة للدين بها (كعلم مادي تجريبي)، حول أصل (ومنشأ) الأرض والكون والحياة، قوانين رياضية وفلكية، ووو.. إلخ.. وعندما بدأ عصر النهضة الأوروبية، واكتشف كثير من العلماء حقائق جديدة عن طبيعة (وماهية) الأرض والكون والحياة (مغايرة لآراء الكنيسة ومناقضة لأفكارها)، هب الرهبان والقساوسة ينكرون ذلك، ويتهمون من يعتقد بالحقائق الجديدة (ويصدق بها) بالكفر والزندقة وإنكار الحقائق الدينية المقدسة، بل كانوا يوعزون إلى السلطات الحاكمة بتجريمهم ومحاكمتهم وقتلهم وصلبهم وحرقهم بالنار، ولقد لقي كثير من العلماء هذا المصير المؤلم جزاء مخالفتهم

لآراء الكنيسة، وكلنا قرأنا عن محاكم التفتيش القروسطية التي قيل بأنّه قُتل فيها على مدار بضعة عقود مئات آلاف الأبرياء[1]..

ولكن حركة العلم المتدفقة كنهر جارف لم تهدأ أو تتوقف، بل تواصلت بقوة وعنفوان، واستطاع العلماء ـ من خلالها ـ أن يثبتوا وجودهم، ويقدموا كل يوم مكتشفات ومخترعات ووقائع علمية مثبتة حديثة وبراهين جديدة على نظرياتهم العلمية، ومعادلاتهم الرياضية في شتى مجالات حركية الفعل الإنساني والطبيعي، وابتدأتْ آراءُ الكنيسة ومعتقداتها تتلقى الضربات العلمية القوية واحدةً تلو أخرى، وتتعرضُ في كل يوم لانتكاسة وهزيمة جديدة، وكانت قصب السبق والفوز في النهاية لعلماء المادة (والعضويات والإنسانيات) على رجال الكهنوت الكنسي الرث والمتبلّد، فاندفع الناس نحو الإيمان بالعلم المادي المرئي المحسوس، كإله جديد سيحمل لهم الرخاء والقوة والرفاهية والسعادة[2].. وفتش الناس أسرار الكنيسة فهالهم ما رأوه من فساد أخلاقي بين الرهبان والراهبات، وأرادوا التخلص إلى غير رجعة من السلطان الكهنوتي والقهر الزمني الذي مارسته الكنيسة ضدهم، ومن الإتاوات والضرائب التي فرضها رجالاتها على رقابهم تحت كم هائل من المفاهيم والشعارات الدينية، فكان الرفض الكامل لكل المعتقدات الدينية والكراهية العامة لكل عقيدة تنادي بالإيمان بالغيب، واتهام الرسل جميعاً بالكذب والتدليس، وهكذا برزت الموجة الأولى من موجات الإلحاد العالمي.. بخاصة أنّ العقل الأسطوري الذي هيمن على التفكير الديني القروسطي فجّر الدين من الداخل، وفرض على الناس أنماطاً قاسية ومعقدة للعيش الوجودي

[1]ـ محاكم التفتيش.. وتعني باللاتينية « **Inquisitio Haereticae Pravitatis**». وترجمتها الحَرْفية: «التحقيق في البدع الهرطوقية» (كانت الهَرطقة جريمة عالمية ضد الله، والأمراء، والمجتمع. كونها تمزق الرابطة الاجتماعية).. وقد نشطت دواوين ومحاكم التفتيش (الكاثَوليكية) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتركزت مهمتها في اكتشاف مخالفي الكنيسة، ومعاقبتهم بأبشع وأفظع العقوبات. بمعنى أن هذه المحاكم كانت بمثابة «سلطة قضائية كنسيه استثنائية» وضعها البابا غريغوري التاسع لقمع جرائم البدع والردة، وأعمال السحر، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر في جميع أنحاء العالم المسيحي.. وقد ميز المؤرخون بين ثلاثة محاكم تفتيش مختلفة، والتي لها بنود مستقلة:

محاكم التفتيش في القرون الوسطى التي تعرض على المحاكم الكنسية من قبل البابا اينوسون الثالث في العام 1199م.

محاكم التفتيش الإسبانية التابعة لملك إسبانيا، والتي تأسست في العام 1478م، واعتمدت عليها محاكم التفتيش البرتغالية، ومحاكم التفتيش في المستعمرات الإسبانية والبرتغالية.

محاكم التفتيش الرومانية (مجمع للمحاكم التفتيش الرومانية والعالمي)، وهي تأسست في عام 1542م، وأعاد (المجمع المقدس للمكاتب المقدسة) تسميتها في عام 1909م.

وقد ألغيت المحاكم في القرن التاسع عشر، واستبدلت بالمجمع المقدس لشؤون العقيدة والإيمان في الفاتيكان. بعدما ذاع صيتها كمؤسسات بشرية عنيفة ومتعصبة، لم تعد تناسب عصور التنوير والحداثة العقلية القائمة على العقل والقانون والحريات الخاصة والعامة.

[2]ـ عبد الخالق، عبد الرحمن. «الإلحاد وطرق علاج هذه الظاهرة». الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الرابعة، السعودية/الرياض لعام 1987م. ص: 8.

من الخارج... دمّرت اجتماعهم وبيئتهم الفكرية والعملية، وسحقت إمكانيات العيش الطبيعي التوافقي عندهم..

وهذا العقل الأسطوري أنتج مفاهيم وشبكات كلامية تأويلية على شكل خطاب ديني غيبي بعيد عن الفهم والقبول الذهني الإنساني، حيث الغوص في القصص والحكايات والروايات وسرديات الأحداث الدينية التاريخية غير الثابتة التي تروي معجزات وحكايا تتناقض مع القوانين والنواميس الكونية الراسخة والثابتة التي وضعها اللّه في هذا الوجود، مما دفع بعضهم إلى اتباع وسلوك أحد أمرين أو طريقين، إما أن يعيش بتناقض ذاتي صارخ بين عالم النظرية (حيث الدوران في فلك النصوص والتواريخ والتفاسير الغيبية) وعالم الواقع (حيث الثوابت والقوانين التي يراها أمامه)، وإمّا أن يكفر بكل تلك المرويات صحيحها وضعيفها حتى ما ثبت منها في الكتب والنصوص والأحاديث، خاصة مع وجود طبقات من رجالات الدين العاجزين عن تبيان الحقائق وتأويل النصوص والاجتهاد العقلاني..

من هنا كان اندفاع الناس لخيار رفض الدين أو الفكرة الدينية، واتباع بعضهم لطريق الإلحاد، وهو ربما يأتي بمثابة ردّ فعل نفسيّ ضد هذا التخلف وهيمنة حالة جمود الفكر الديني، ورفضه القبول بتطورات الحياة والعصر، وطغيان هذا التشدد الديني والاجتماعي، الذي وصل حدود الإجرام والقتل وسفك الدماء.

لقد ربى هذا الفكر الديني الظاهري المغلق والمتشدّد مجتمعات الغرب -واليوم نسير في مجتمعاتنا العربية والإسلامية على السبيل والمنوال ذاته- على العيش في منغلقات فكرية تقليدية ثابتة مقدسة، ولكن لاحقاً انكشفت مضامينه على حقيقتها بعدما رفع العقل العلمي التنويري الغطاء عنها، وعرّضها لأنوار العقل الحداثي وشمس الحقائق الكونية، مميطاً اللثام عن زيفها وهشاشتها وعدم فاعليتها التجديدية لمواكبة التطورات البشرية المتسارعة..

لكن المشكلة استمرت، وهي نفور كثير من الناس من الدين والتدين، نتيجة التطرف والجمود، واستمرار عقليات وسلوكيات والاستبداد الديني، حيث إنّه حينما يكون الدين خاضعاً لسلطة دينية مقدسة ومستبدة (ستُوظَّف حتماً بوصفها ورقةً داعمة للاستبداد السياسي)، فإن هذا قد يدفع الشخص لاتخاذ موقف سلبي (شبه دائم) من الدين نفسه..

وفي مجالنا العربي لاحظنا ـ في الفترات الزمنية المتأخرة- تزايدَ أعداد ونسب الشباب الرافضين

للدين، ممن قد تصل الأمور معهم حدود الإلحاد، وأنا لا أستطيع أن أحمل هؤلاء مسؤولية السير في هذا الخيار الفكري أو النفسي أو الاجتماعي، في ظل هيمنة التسييس الديني، والتطرف الإسلامي، ورفض كثير من رجالات الدعوة الإسلامية الإجابة عن الأسئلة المشروعة للعقل الناجمة عن تنوعات الحياة ومتغيراتها، ونهي الشباب بل زجرهم عن مجرد التفكير فيها، في حين أن عقلية الشباب اليوم لا يمكن أن تقبل بمثل هذا النهي والزجر، ولا أن تقبل أن يفرض عليها أحد قواعد مسبقة لمساحات التفكير والأسئلة الممكنة والمتاحة، مما ولَّد الشك والنفور والرفض في نفوسهم، وربما قادهم إلى طريق الإلحاد شيئاً فشيئاً، من باب أنّ أسلوب الترهيب من مغبة التفكير والتساؤل في مثل هذه الأمور قد ولَّد وللأسف ردّ فعل عكسيّاً في هذا المجال، وبدلاً من أن تحميهم قادتهم إلى دوامة اللا يقين والشك والإلحاد.. وبالتالي هذه البيئة الدينية القائمة على منطق الزجر والقمع ورفض إثارة الأسئلة والشكوك، يجب تغييرها لتتعامل بأريحية واقتدار فكري واجتماعي ونفسي مع الجيل الجديد الذي لديه الكثير من التساؤلات العقلية الشبابية الملحة حول الذات الإلهية، وحقيقة الخلق وأصل الوجود وغيرها (ما نسميها بأسئلة الخَلْق الأولى)، وكذلك عدم توافر متخصصين أكفاء أصلاً في هذا الجانب بالقدر الكافي في ظل تزايد أعداد الفقهاء والوعاظ التقليديين الذين تقتصر أنشطتهم ومواعظهم وبياناتهم الفكرية الخطابية على التشدد في مسائل الافتاء الخاصة بالحلال والحرام، وعلى الحديث، واجترار المألوف والأليف الذي يخاطب الأحاسيس ويدغدغ المشاعر ويجيّش العواطف، ويفجّر المواقف أكثر من مخاطبته العقول والقلوب الواعية المسؤولة عن محدداتها والتزاماتها الإيمانية. وزادَ بعضهم أنّ الخطابَ الدّيني قد أضحى اليوم برمته خطاباً بائساً ينتصر للنقل على حساب العقل[1].. وربما يستطرد بعضهم في الحديث عن أسباب الإلحاد الذي بدأ يتفشى في مجتمعاتنا ليوجه التهمة إلى طبيعة الثقافة الغربية كثقافة مادية، تميل بطبيعتها للإلحاد وإنكار وجود الذات الإلهية عموماً، وكذلك قراءة الكتب والمواقع الالكترونية الإلحادية دون وجود أسس عقيدية إسلامية صحيحة مما جعل هؤلاء الشباب ـ كما يُعتقد ويُظن ـ لقمة سائغة للوقوع في فخ الإلحاد، وبراثن اللادينية، خاصة وأن نوعية المناهج التربوية والتدريسية في المدارس، وخصوصاً في مراحلها الأولى، لا تضع الأسس الكافية للعقيدة الراسخة الصحيحة.

وأما من الناحية الفلسفية فلا شك في أنه كانت هناك لحظة تاريخية مفصلية رأينا فيها بروزاً

[1]ـ العبدلي، ساجد. «حول أسباب الإلحاد». صحيفة البيان، تاريخ: 2012/8/18م. الرابط:
http://www.albayan.ae/opinions/articles/20121.1710560-18-08-

واضحاً للفكر الإلحادي كاتجاه معرفي ـ فلسفي، وهي القرن الثامن عشر الذي شهد حملة فكرية مناهضة للدين في معظم فعليات ومواقع واتّجاهات الثّقافة الأوروبية. حيث جاء ظهور الفكر الإلحادي المناهض للدين مع لحظات تراجع الفلسفة وانحطاطها لا لحظات تطورها وازدهارها.. فلحظة سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ التي هي حسب غالبية المؤرخين والفلاسفة ـ لحظة سمو الوعي الفلسفي اليوناني، هي لحظة إيمان واعتقاد، وإذا أردنا أن نقف على لحظات استعداء الدين، فيجب أن ننتقل إلى لحظة خريف الفلسفة الإغريقية، أقصد لحظة أبيقور صاحب الأسئلة الإلحادية الشهيرة المرتكزة على إشكالية وجود الشر في العالم[1].. وكذلك الشأن فيما يخص تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، فالقرن السابع عشر قرن عملاق في صيرورة تطور الفكر الفلسفي الأوروبي، قرن ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنز... وهم فلاسفة مؤمنون ومعتقدون، حتى سبينوزا ـ الذي كان حلولياً ـ فهو في نزوعه الفكري والفلسفي يتسم بنزوع اعتقادي ديني عميق.. **وعند بحث المحصول الفلسفي للقرن الثامن عشر** (لحظة انبثاق الفكرة الإلحادية كفلسفة) **سنلاحظ أنه قرن قزم، وعطاؤه الفلسفي لا يستحق الذكر؛ فإذا استثنيت إيمانويل كانط** ـ وكما هو معلوم فيلسوف مؤمن بل شديد التدين برغم أن فلسفته ستوظف لاحقا لدعم النزعات التشكيكية والإلحادية ـ **لا تجد في هذا القرن أي قامة فلسفية تستحق التنويه، ففولتير وروسو ومونتيسكيو**... هم أدباء متفلسفون، لا فلاسفة بحصر المعنى. فلو عايرت كتبهم بمعيار الصناعة الفلسفية لن تجد فيها ما يستحق التنويه، والإسهام المعرفي لهؤلاء الأدباء المتفلسفين كان إسهاماً في الفلسفة السّياسية، خاصّة في نظرية العقد الاجتماعي وفصل السلطات. أما الصناعة الفلسفية الثقيلة، كالمنطق ونظرية المعرفة والرؤى الأنطولوجية (رؤى الوجود) فلا نجد لديهم إلا رؤى مكررة.. كما جاءت فلسفة أوغست كونت في تلك الفترة لتكون فلسفة معادية للدين، حيث يحتل العلم عنده موقع التتويج في السياق العام لهذا التطور، ويتحدد باعتباره مؤشراً على نضج البشرية، واكتمال نموها العقلي، وذلك بفعل تطورها وانتقالها من المرحلة اللاهوتية (حيث كان التفكير يفسر ظواهر الطبيعة بعوامل ما ورائية مفارقة للمعطى الطبيعي) إلى المرحلة الميتافيزيقية (حيث صارَ التّفكير في لحظة مراهقته يفسر ظواهر الطبيعة تفسيراً ماهوياً فلسفياً)، حيث يدرس العلاقات السببية الرابطة بين الظواهر دراسة علمية، تخلص به إلى بناء قوانين منسوجة في لغة علمية، بهدف إحلال النموذج العلمي

[1]ـ بوعزة، الطيب. «الإلحاد من منظور فلسفي». مركز نماء للبحوث والدراسات. حوار بتاريخ: 2012/7/19م. الرابط:
http://nama-center.com/DialogueDatials.aspx?Id=11

التجريبي، وجعله مهيمناً وسائداً على جميع حقول المعرفة.

وربما كان الفكر المادي الماركسي أبرز اتجاه فلسفي ظهّر الإلحاد كفلسفة وضعية علمية ذات امتدادات وقواعد وبنى علمية رصينة ومعيارية كما كان يعتقد.. فجوهر الوجود وفقاً للفلسفة المادية يتقوّم بالمادة فقط، والعالم المادي الذي تدركه حواسنا، والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا، هو الواقع الوحيد القائم، ولا واقعاً آخر غيره. أما إدراكنا وفكرنا فهما ليسا أكثر من نتائج «عضو مادي» جسدي هو الدماغ. أي إنّ «المادة» ليست من نتاج العقل، بل العقل هو نفسه ليس سوى نتاجاً للمادة الأرقى.. ويعرف لينين المادة بكونها موجوداً مستقلاً عن الشعور والإدراك. فهي الواقع الموضوعي خارج الذهن. وترى المادية أنّ الواقع لم يخلقه إله أو إنسان، وإنما له وجود ذاتي، وبالتالي تنفي المادية كل التصورات المثالية التي تقر بوجود روح خلقت العالم. وبكلمة أوضح تنكر المادية عالم الغيب، وتقرّ في مقابل ذلك بإمكانية معرفة العالم مادام خاضعاً للحواس والتجربة. وليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها، وإنما فيه أشياء لا تزال مجهولة، وهي ستنكشف وتصبح معروفة بوسائل العلم والعقل، هذا على المستوى الطبيعي.

أما على مستوى المجتمع، فيلخص كارل ماركس المادية التاريخية في كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» بقوله: «**إنّ الناسَ أثناءَ الإنتاجِ الاجتماعي لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج، هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي، وتطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب الإنتاج الحياة المادية يكيّف تفاعل الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري. بصورة عامة فليس وعي الناس هو الذي يحدد معيشتهم، بل على العكس من ذلك معيشتهم الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم... فتغيير الأساس الاقتصادي يزعزع كل البناء الفوقي، فكما لا يمكن الحكم على فرد ما وفقاً للفكرة التي لديه عن نفسه، كذلك لا يمكن الحكم على عهد انقلاب كهذا وفقاً لوعيه، فينبغي تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية**»[1].. ومن خلال هذا التفسير والتحليل الفكري يتضح ـ بحسب الرؤية الفلسفية الماركسية ـ أنّ الظروف المادية هي التي تحدد وعي الناس وعقائدهم وأسلوبهم في الحكم، وطريقتهم في التفكير، وأخلاقية سلوكهم.. ذلك أنّ البنية التحتية

[1]ـ ماركس، كارل. «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي». ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، طبعة أولى لعام 1969م. ص: 95.

(أي قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، التي هي شروط حياة المجتمع المادية) هي التي تحدد البنية الفوقية (الوعي ـ الأخلاق ـ الفلسفة ـ الفن ـ الدين ـ الدولة..الخ)..

إذاً السّمة المميزة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية هي أنها وضعت عملية المعرفة على أساس الممارسة، ومن نشاط الناس المادي الإنتاجي، ففي مجرى هذا النشاط بالذات يعرف الإنسان الأشياء والظواهر، والممارسة في الفلسفة الماركسية هي نقطة انطلاق أساس عملية المعرفة ومعيار صحة المعارف على حد سواء.

وبعيداً عن الاستطراد المخلّ ببنية هذا البحث، لا نود التوسع في التحليل النقدي لهذه الفكرة، فالبحث هنا ليس مخصصاً ولا مكرساً لهذا التوجه.. إذ يمكنُ العودة لكثير من الدراسات والبحوث النقدية الصّارمة التي استفاضتْ في تفكيك بنية «المادية الديالكتيكية»، وأظهرتْ هشاشتها العلمية فكراً ومنهجاً، وانتصرتْ للعقل والمذهب العقلي.. كما هي الحال مع كتب ودراسات الشهيد السيد محمد باقر الصدر(رض)، وغيره من مفكري النهضة الإسلامية العقلية الحديثة.

براهين علم الكونيّات

بحث مقارن بين الرؤيتين الغربية والإسلامية

حميد رضا آيت اللّهي [*]

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى تحليل فحوى دلالة برهان علم الكون طوال تأريخ مسيرته التكاملية وسلّط الضوء على تفاصيله في رحاب ثلاثة تيّارات أساسيةٍ، حيث وضّح معالمه على ضوء الفكر الإغريقي وأطروحتي المفكّرَيْن الغربيَّيْن توما الأكويني وجوتفريد فيلهيلم لايبنتز؛ وبعد ذلك ذكر خصائصه في كلٍّ من هذه التيّارات الثلاثة وأشار إلى أهمّ عناصره المحورية في الفلسفة الإسلامية، ثمّ ذكر أوجه الاختلاف في طرحه ضمن المدرستين الفكريتين الإسلامية والغربية ولا سيّما من حيث مقوّماته الفلسفية. كما قام الباحث بإجراء دراسةٍ نقديةٍ حول برهان علم الكون ومن ثمّ قيّم هذا النقد على أساس برهان الإمكان والوجوب.

كلمات مفتاحية: البرهان، علم الكون، الإمكان، الوجوب، العلّية، الضرورة، التسلسل

المحرر

شهدت الفلسفة الغربية العديد من البراهين لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى وفق المبادئ الفلسفية المتعارفة هناك، وفي التصنيف الأوّل الذي طرحه الفيلسوف إيمانويل كانط لهذه البراهين هناك مجموعةٌ أُطلق عليها (براهين علم الكونيات أو الكوزمولوجيا cosmology).

برهان علم الكون ينطلق في أطروحته النظرية من إحدى ميزات الكون كالحركة أو الإمكان ومن ثمّ يحدث على أساس ذلك إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، لذا فهو لا يرتكز على

*ـ أستاذ في فرع الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي طهران إيران.
ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

موضوع تحليل مفهوم واجب الوجود أو الكمال المطلق، كما لا يعتمد على النظم المحبك في الكون.

لهذا البرهان خلفيةٌ تأريخيةٌ سحيقةٌ، فقد طُرح في الماضي بأشكال وصور عديدة ضمن قوانين أفلاطون وكتابيه (تيماوس Timaeus أو أسطورة الخلق) و(فايدروس)، حيث اعتبر الأشياء المتحركة دليلاً على إثبات المحرّك الأوّل للكون[1]؛ كما أُشير إليه في الجزء الثاني عشر من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو[2]، ومن ثمّ شاع بين الفلاسفة المسيحين من أمثال أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني ودونس سكوتس ووليام أوكام.

وفي الحقبة التي أعقبت تلك الفترة، جاء الفيلسوف رينيه ديكارت بأطروحةٍ جديدة حول هذا البرهان ضمن آرائه التي انفرد بها، وقد تبنّى بعض تفاصيلها في ما بعد كلٌّ من جون لوك وجورج بيركلي؛ ولكن في العصر الحديث تغيّر مساره بعد أن صاغه الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز بأسلوبٍ آخر ليظهر في عالم الفلسفة بحلّة جديدة، حيث اعتبره مرتكزاً على مبدأ السبب الكافي، وهذه الأطروحة في الحقيقة تعتبر نقطة تحوّلٍ في تأريخ الفلسفة الدينية الغربية.

وبعد جوتفريد لايبنتز، واجه هذا البرهان نقداً لاذعاً من قبل الفيلسوفين ديفيد هيوم وإيمانويل كانط، حيث شكّكا في صحّته وفنّدا العديد من دلالاته، وبطبيعة الحال فإنّ نقدهما قد ارتكز بشكلٍ أساسيٍّ على وجهتهما الفكرية الخاصّة المنبثقة من تلك المبادئ الفلسفية التي شاعت بعد عصر النهضة والحداثة.

لقد وُضع برهان علم الكون في بوتقة النقد والتحليل ضمن تعاليم الفلسفة الغربية على مرّ العصور الأمر الذي جعله يتذبذب بين الرفض والقبول والنقض والإثبات، وأمّا بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية في هذا المضمار، فقد سيقت براهين عديدة لإثبات وجود البارئ جلّ شأنه، لكنّها جرت في مجرى آخر يختلف عمّا هو عليه الحال في العالم الغربي والفكر المسيحي، ومن هذا المنطلق لا يمكن تصنيفها وفق التصنيف المطروح في العالم الغربي حول البراهين الفلسفية؛ وبما أنّ بعض البراهين الإسلامية منبثقةٌ من نتائج واقعية، فهناك من قال أنّها على نسق براهين علم الكونيات، ويمكن القول أنّ هذا الرأي صائبٌ ولكنّ الأسلوب المتّبع فيه لإثبات وجود الله تعالى في الفلسفة الإسلامية يختلف اختلافاً تامّاً عمّا هو متعارفٌ في الفلسفة الغربية.

---

[1]- جون هاروود هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالكي، ص 58.
[2]- أرسطو، ما بعد الطبيعة (باللغة الفارسية)، إعداد: محمّد حسن لطيفي، ص 479.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مقولَتَي الإمكان والوجوب قد اعتُمدتا في بعض البراهين التي طرحت على صعيد علم الكونيات في العالَم الغربي، ولكنّ برهان الإمكان والوجوب المطروح في نطاق الفلسفة الإسلامية ولا سيّما في نظرية الحكيم ابن سينا، يختلف اختلافاً تامّاً عمّا سيق في رحاب الفلسفة الغربية.

قام الباحث في هذه المقالة بتسليط الضوء على دلالات براهين علم الكونيات التي طرحها الفلاسفة الغربيون، وتحليل المقوّمات الأساسية لبرهان الإمكان والوجوب المطروح في الفلسفة الإسلامية بهدف بيان أوجه الاختلاف في ما طرحته المدرستان الفلسفيّتان الإسلامية والغربية في هذا المضمار، ومنطلق البحث يرتكز بشكلٍ أساسيٍّ على الدقّة الفائقة في طرح برهان الإمكان والوجوب والتي حصّنته قبال ذلك النقد المنظّم الذي عادةً ما يطرح لتفنيد براهين علم الكونيات، في حين أنّ أطروحة لايبنتز تفتقر إلى هذه الميزة الهامّة.

* تحليل برهان علم الكون على ضوء مسيرته التأريخية

نتطرّق في هذا المبحث إلى دراسة وتحليل برهان علم الكون وبيان مختلف التغييرات التي طرأت عليه طوال مسيرته التأريخية، وبطبيعة الحال إذا أردنا معرفة نقطة انطلاقه فلا مناص لنا من الرجوع إلى العهد الإغريقي القديم حينما جعل الفيلسوف الكبير أفلاطون الحركة أساساً لطرحه كدليلٍ على إثبات وجود الله عزّ وجلّ، حيث اعتبر الحركات الموجودة في الكون بحاجةٍ إلى محرّكٍ واستنتج من ذلك أنّ هذا المحرّك يجب وأن يكون غير متحرّكٍ لكي يكون المنشأ الأساسي لكلّ حركةٍ أخرى. كما أكّد في برهانه على وجود الصانع الذي له القدرة على تنظيم شؤون الكون على أساس المصلحة العليا والخير الأتمّ في إطار منظومةٍ متناسقةٍ[1].

ثمّ جاء الفيلسوف أرسطو ليطرح هذا البرهان نفسه في إطارٍ آخر ضمن نظرية فلسفية متقوّمة في مبادئها على القوّة والفعل، ولكنّ النتيجة كانت واحدةً، ألا وهي إثبات أنّ المتحرّك يكتسب حركته من المحرّك الأوّل الذي يجب وأن يكون ذي ماهيةٍ ثابتةٍ (غير متحرّكةٍ)[2].

وفي القرون الوسطى تعرّف الفلاسفة الغربيون على أصول الفلسفة الإسلامية بعد أن ترجمت نظريات ومدوّنات علماء الكلام والفلاسفة المسلمين إلى مختلف اللغات الأجنبية، لذا تأثّرت

[1]- plato - Collected Dialogues، Edited by E. Hamilton and H. Cairns، New Yourk: Panthon Books، 1941. p. 27.

[2]- Aristotle - Basic Works Of Aristotle، Edited with an introduction by: R. McKeon، New York، Random House، 1941، Metaphysics XII، ch. A.

عملية برهنة إثبات وجود الخالق الأوحد بشكلٍ كبيرٍ بعلمي الكلام والفلسفة الإسلاميين، حيث كان لأفكار الغزالي دورٌ مشهودٌ في الاستدلالات العقائدية الغربية، في حين أنّ الفكر الفلسفي الغربي استند بشكلٍ أساسيٍّ على آراء كلٍّ من أرسطو وابن سينا؛ وتفاصيل هذا الموضوع متشعّبةٌ لا يسعنا المجال لتسليط الضوء عليها هنا كما أنّ الإعراض عنها لا يمسّ بفحوى البحث المطروح في هذه المقالة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفكر الفلسفي للحكيم ابن سينا الذي شاع على نطاقٍ واسعٍ بين الفلاسفة الغربيين في القرون الوسطى، قد أثّر بشكلٍ ملحوظٍ أيضاً على النظريات التي طرحها علماء الكلام المسملون بحيث اعتمدوا عليها في بيان براهينهم، ومن جملتها براهين إثبات وجود الله سبحانه وتعالى. لا يختلف اثنان في أنّ أشهر مفكّري القرون الوسطى قد تعرّفوا على برهان الإمكان والوجوب وبرهان العلّية بعد اطّلاعهم على نظريات هذا الحكيم الفذّ، ولكن كما سوف نثبت لاحقاً فإنّ فلاسفة القرون الوسطى الغربيين لم يطرحوا نظرياتهم وفق المبادئ نفسها لبرهان الإمكان والوجوب السينائي، بل اقتبسوه في إطار تقريرٍ كلاميٍّ ثمّ بسطوه في نمطٍ آخر؛ ولكنّ الفيلسوفين توما الأكويني ونورمان جيلسون نسباه إلى يحيى الدمشقي، في حين أنّ إميل برهيه في كتابه (الفلسفة اليونانية) نسبه إلى الفيلسوف ابن رشد وفي كتابه الآخر (الطبيعيات) أعتبره من أطروحات أرسطو[1].

علماء القرون الوسطى طرحوا عدداً من البراهين في نطاق علم الكونيات بحيث كانت تختلف بشكلٍ أساسيٍّ في المقدّمة المنطقية الصغرى فقط، ويمكن تلخيص هذه البراهين كما يلي:

أوّلاً: برهان أوغسطين

- هناك حقائق كونيةٌ ثابتةٌ وخارجةٌ عن نطاق الزمان[2].

ثانياً: برهان أنسلم

1) هناك أُمورٌ حسنةٌ في الكون (الخير موجودٌ).

2) بعض الكائنات أكثر كمالاً من غيرها.

[1]- كريم مجتهدي، فلسفه در قرون وسطا (باللغة الفارسية)، ص 247. (الفلسفة في القرون الوسطى).

[2]- Augustine - " on Free Will " in The Fathers of the Church: The Retraction، Volu. 60، Translated by Sister M. I. Bogan، Washington D. C.، Catholic University of America Press.1968. pp. 1 - 5.

3) لا بدّ من وجود شيءٍ في الكون[1].

ثالثاً: برهان توما الأكويني

1) الأشياء في الكون متحرّكةٌ.

2) هناك عللٌ فاعلةٌ في الكون تسفر عن وجود المعلولات.

3) هناك كائناتٌ يمكنها أن تظهر إلى الوجود في إطار عالم الخلقة، أو أنّها تسير نحو العدم؛ أي أنّها ممكنة الوجود.

4) درجات الكمال بين الكائنات ليست على نسقٍ واحدٍ، بل هي متباينةٌ.

5) الكون فيه كائناتٌ منتظمةٌ.[2]

رابعاً: برهان دونس سكوتس

- بعض الكائنات حادثةٌ، لذا تظهر في عالم الخلقة في هذا السياق[3].

*** الخلفية التأريخية لبرهان علم الكون على ضوء نظرية الفيلسوف توما الأكويني**

برهان علم الكون عُرف في العالم الغربي إبّان القرون الوسطى بفضل نظريات الفيلسوف توما الأكويني وطرقه الخمسة الشهيرة، لذلك أمسى في ما بعد محوراً أساسياً للكثير من براهين علم الكونيات؛ وفي ما يلي نذكر بعض الملاحظات حول البراهين التي طرحها هذا الفيلسوف بغية بيان الخلفية التأريخية لبرهان علم الكون:

البراهين الثلاثة التي طرحها الفيلسوف توما الأكويني وسائر العلماء الغربيين إبّان القرون الوسطى على أساس نظريات العلماء المسلمين في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وفق متبنّيات الديانات التوحيدية، يراد منها بشكلٍ أساسيٍّ إثبات مسألة الخالقية له؛ وهذا الأمر على خلاف براهين كلٍّ من أرسطو وأفلاطون.

بما أنّ جميع فرضيات براهين علم الكونيات ترتكز في استنتاجاتها بشكلٍ أساسيٍّ على مبادئ

[1]- Anselm - “ Monologion “ in Anselm Basic Writing، translated by S. N. Dean. La. Sslle - Illinois: Open Court Publishing Co. 1962، chs. 1 - 3.

[2]- Thomas Aquinas - Summa Theologica، Translated by English Dominican Fathers، Chicago، Benzingers Brothers، 1948. chs. 1 - 3.

[3]- Scutus، John Duns - Philosophical Writtings، Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، 1962. pp. 39 - 56.

العلّة، وبالتحديد على مبادئ العلّية الفاعلة، لذا فإنّ قيام توما الأكويني بطرح أحد البراهين المستلهمة من هذا السنخ العليّ لا يجعل هذا الطرح متمايزاً عن غيره؛ والحقيقة أنّ الطرق الخمسة التي وضعها هذا الفيلسوف ليست سوى خمسة أساليب مختلفة تنصبّ في نتيجةٍ واحدةٍ ألا وهي إثبات وجود الله تعالى، وهي عرضةٌ للتشكيك والنقض، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ يقدح بالاستدلالات التي اعتمد عليها في هذا الصدد.

قام توما الأكويني في الأسلوب الثالث من هذه الأساليب الخمسة ببيان الإمكان الذي تتّصف به الكائنات عن طريق دراسة وتحليل حدوثها؛ ولكن على الرغم من كون الحدوث هو أحد الأسباب التي تجعل الكائنات تتّصف بالإمكان، إلا أنّ المناط الأساسي في ذلك هو افتقارها إلى العلّة، أي أنّ الحدوث ليس هو المعيار للإمكان، وهذا ما أكّده الحكيم ابن سينا ووضّحه بأكمل وجهٍ حيث اعتبر أنّ حاجة الممكنات إلى واجب الوجود هي أساس كونها ممكنة الوجود لا أنّ حدوثها هو السبب في ذلك، ومن هذا المنطلق فكلّ كائنٍ يكون بحاجةٍ دائمةٍ لواجب الوجود ولا انقطاع لها بتاتاً ولو للحظةٍ واحدةٍ؛ وبهذا الاستدلال أثبت مبدأ العلّية الإلهية المبقية.

استدلال توما الأكويني الذي اعتبر فيه ممكن الوجود مفتقراً إلى واجب الوجود هو في الحقيقة ناشئٌ من باب افتقار المعلول إلى علّته، فهو يقول بما أنّ الكائنات الحادثة بحاجةٍ إلى علّةٍ في حدوثها، فكذا هو الحال بالنسبة إلى للكائنات الممكنة، فهي مفتقرةٌ إلى علّةٍ؛ ونظراً لكون السلسلة العلّية لا يمكن أن تسير إلى ما لا نهايةٍ، يثبت لنا واجب الوجود الذي هو العلّة النهائية.

من البديهي أنّ هذا النمط في بيان العلّية منشؤه الأساسي هو الاعتماد على التجربة، وهو بكلّ تأكيدٍ يختلف بشكلٍ جذريٍّ عن العلّية الحقيقية التي وضّح الحكيم ابن سينا معالمها في إطار تحليله العقلي؛ فالعلّية التي تحدّث عنها الفيلسوف توما الأكويني لا تتعدّى كونها علّيةً معدّةً وبالتالي فإنّ حاجة المعلول إليها على نحو الضرورة تُثبت عن طريق القول بمبدأ عدم انقطاع هذه الحاجة لدى الكائنات في ظلّ العالم التجريبي، وهذا الأمر يتعارض تعارضاً تامّاً مع الضرورة العقلية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ افتقار المولود إلى والدٍ هو مثالٌ على هذا السنخ من العلّية (العلّية المعدّة)، وهذه هي أهمّ نقطة ضعفٍ في براهين علم الكونيات، وقد أصاب الفيلسوفان ديفيد هيوم وإيمانويل كانا في نقدهما من هذا الباب.

على الرغم من أنّ توما الأكويني اعتمد في استدلاله على مبدئي الإمكان والوجوب لبرهنة مبتغاه، إلا أنّ برهانه في الحقيقة مطروحٌ ضمن نطاق نظريات علم الكلام؛ ويشار هنا إلى أنّ

الفيلسوف وليام أوكام[1] قد اكتشف هذا الخلل قبل الفيلسوف ديفيد هيوم بعدّة قرونٍ وعلى أساس ذلك انتقد الاستدلال المذكور[2].

يرى وليام أوكام أنّ برهان علم الكون يرتكز في الأساس على ضرورة الارتباط بين العلّة والمعلول، في حين أنّ التجربة لا دلالة فيها على هذه الضرورة الارتباطي[3].

بما أنّ العلماء الذين يطرحون برهان الإمكان والوجوب يستدلّون على كون واجب الوجود هو غاية الوجود ومنتهاها وأنّه يتّصف بالوجود على نحو الضرورة، ويؤكّدون في الحين ذاته ضرورة العلاقة العلّية بين العلّة والمعلول؛ لذا فبيان الضرورة في عالم الواقع على أساس المبادئ الفلسفية يعتبر هامّاً للغاية.

الفيلسوف توما الأكويني أكّد استحالة التسلسل في مختلف البراهين التي طرحها، وقد اعتمد على هذه القاعدة أيضاً في برهان علم الكون؛ ولكن رغم تأثّره بالحكيم ابن سينا على هذا الصعيد، إلا أنّه لم يذكر استدلالات قوية لإثبات هذه الاستحالة.

إذن، نظراً لكون تسلسل العلل المعدّة ليس مستحيلاً عقلاً[4]، لذا فإنّ البرهان الذي طرحه توما الأكويني ليس له القدرة على الصمود أمام الأطروحة القائلة بإمكانية التسلسل؛ إذ يقول المفكّر رونالد هيب بيرن في هذا الصدد: «**حتّى وإن اعتبرنا الممكن أنّ ذلك الكائن الذي يظهر إلى الوجود في لحظةٍ من الزمن، فذلك لا يعني نفي اعتبار أنّ الكون متشكّلٌ من كائناتٍ زمانية الحدوث ومكرّرةٍ بحيث تكون غير متناهية**[5].

يبدو أنّ توما الأكويني قد استند في استدلاله على هذا الصعيد إلى آراء الفارابي التي أكّد فيها بطلان التسلسل، كما يمكن اعتبار استدلاله هذا شبيهاً بقراءة ابن ميمون لبرهان الحكيم ابن سينا».[6]

الفيلسوف توما الأكويني في براهينه التي طرحها حول إمكان الكائنات ومعلوليتها، ساق دليلاً لأجل إثبات وجود الله سبحانه وتعالى فقط، أي أنّ برهنته ليست بشأن الكون بأسره كما هي الحال

---

[1] - William Ockham، 1290 - 1350.

[2] - Ockham، William - Philosophical Essays، Translated with Introduction by: P. Bochner، Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، 1962. pp. 129 ff.

[3]- نورمان جسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللّهي، ص 269.

[4]- هذا الامر غير ممكنٍ من الناحية العملية، أي أنّ تسلسل العلل المعدّة مستحيلٌ ولا يمكن أن يتحقّق، حيث استدلّ بعض المفكّرين على استحالته.

[5]- رونالد هيب بيرن، برهان وجوب وامكان در خدا در فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص 70.

[6]- كريم مجتهدي، فلسفه در قرون وسطا (باللغة الفارسية)، ص 244م.

في البراهين التي طرحت لاحقاً.

*** برهان علم الكون في العصر الحديث على ضوء نظرية الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز**

المفكّر الغربي جون لوك والكثير من علماء الكلام الروم الذين يعتنقون المذهب الكاثوليكي، دافعوا عن برهان علم الكون بصورته المطروحة في العصر الحديث؛ بينما انتقده مفكّرون غربيون بارزون من أمثال ديفيد هيوم وإيمانويل كانط وجون ستيوارت ميل وبرتراند راسل[1].

الفيلسوف رينيه ديكارت طرح برهان علم الكون في إطار صياغةٍ جديدةٍ تتناسب مع متبنّياته الفلسفية، والمقدّمة المنطقية الصغرى التي اعتمد عليها في ذلك كما يلي: (لديّ إدراكٌ ذهنيٌّ حول الكمال المطلق اللامتناهي). كما افترض صحّة مبدأ العلّية ورتّب عليه أنّ هذا الإدراك الذهني هو عين الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ بحيث اعتبره متّصفاً بالكمال إلى هذه الدرجة من الإدراك على أقلّ تقديرٍ؛ وعلى هذا الأساس استدلّ على وجوده جلّ شأنه.

هذا الفيلسوف الغربي تمكّن بنظرياته الفلسفية من تغيير الوجهة الفلسفية في العالم الغربي من مسيرتها التي كانت متعارفةً آنذاك وصياغتها في إطار نزعةٍ ذاتانيةٍ، فضلاً عن أنّه حاول إثبات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق دراسة وتحليل المفاهيم الذهنية في إطارٍ عقليٍّ؛[2] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ برهانه في غنىً عن بيان الضرورة ولا حاجة له في إثبات استحالة التسلسل.

وأمّا الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز فقد استند في استدلالاته على صعيد علم الكونيات إلى مبدأ السبب الكافي، لذلك ساق برهان علم الكون في مسارٍ جديدٍ أمسى في ما بعد مرتكزاً للمدافعين الجدد عن نظريات توما الأكويني في علم الكونيات بحيث اعتمدوا عليه في مختلف استدلالاتهم[3].

ويمكن تلخيص البرهان الذي طرحه لايبنتز كما يلي[4]:

1) الكون الذي نلمسه بحواسّنا يواجه تغييرات متواصلة.

2) كلّ أمرٍ يكون عرضةً للتغيير فهو بذاته لا يمتلك الأسباب اللازمة لإيجاد نفسه (لو كان بذاته

---

[1]- رونالد هيب بيرن، برهان وجوب وامكان در خدا در فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص 58.

[2]- Descartes، Rene - Meditation on first Philosophy، Translated and edited by John Cotingham Cambridge: Cambridge University Press، 1996، pp. 35 - 39.

[3]- Leibniz، Gottfreid - Monadology and Other Philosophical Essays، Translated by Paul and Anne Schreeker، Indiana Polis، Indiana: Bobs Merrill. 1969. pp. 32 - 39.

[4]- نورمان جسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللّهي، ص 271 - 273.

يمتلك الأسباب التي تؤهّله لإيجاد نفسه، لاستلزم ذلك بقاء هذا التغيير معه إلى الأبد).

3) لا بدّ من توفّر أسبابٍ كافيةٍ لوجود كلّ شيءٍ في الكون، وهذه الأسباب إمّا أن تكون موجودةً في ذاته وإمّا في ما وراءَه.

4) إذن، لا بدّ من وجود علّةٍ في ما وراء هذا الكون يجري على أساسها تبرير وجوده.

5) هذه الأسباب إمّا أن تكون كافيةً لوجوده، وإمّا هناك جهةٌ أخرى في ما وراءها.

6) من المستحيل أن تتسلسل الأسباب الكافية إلى ما لا نهاية، إذ إنّ العجز عن ذكر توضيحٍ ليس من شأنه أن يكون توضيحاً، ومن ثمّ لا بدّ من وجود توضيحٍ محدّدٍ.

7) إذن، لا بدّ من وجود علّةٍ أولى للكون بحيث تكون مستغنيةً عن كلّ شيءٍ ولا تفتقر إلى أيّ علّةٍ أخرى، أي إنّها علّةٌ كافيةٌ في حدّ ذاتها (علّةٌ كافيةٌ بذاتها لا في ما وراءَها).

وقد قرّر هذا الفيلسوف برهانه في صيغته النهائية كما يلي: «**... نظراً لعدم وجود أمرٍ يشتمل على جميع هذه الصفات باستثناء الممكنات الخاصّة السابقة أو تلك المجزّأة من أساسها إلى مصاديق عديدة، لذا فإنّ بيان ماهية كلّ جزءٍ منها يقتضي الاعتماد على هذا التحليل نفسه؛ ولكن ليس هناك أيّ طرحٍ جديدٍ في هذا المضمار الأمر الذي يعني ضرورة وجود استدلالٍ عقليٍّ مناسبٍ أو نهائيٍّ للحذر من حدوث التسلسل في هذه الأجزاء وإثبات أنّها مهما كانت غير متناهيةٍ فهي لا بدّ من أن تنتهي إلى علّةٍ واجبةٍ أعلى وأرقى منها قاطبةً، وهذه العلّة هي المصدر الأساس للوجود وهي التي نسمّيها (الله).**

بما أنّ هذه العلّة التامّة هي المرتكز العقلي الكافي في تحقّق جميع الممكنات ومختلف أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض في كلّ مكانٍ، فهي تعني وجود إلهٍ واحدٍ، وهو الإله الذي يكفي لإيجاد جميع الكائنات دون استثناءٍ»[1].

التقرير الذي ساقه الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز حول برهان علم الكون يختلف عن البراهين التي طرحت قبله في هذا الصدد، فهو قد تأثّر بالتيارات الفلسفية المعاصرة له وإثر ذلك كان حذراً من نقد الآخرين ومؤاخذاتهم العلمية على استدلالاته.

و في ما يلي نذكر أوجه الاستدلال في برهان لايبنتز حول علم الكون بتفصيلٍ أكثر:

[1]- جوتفريد فيلهيلم لايبنتز، متادولوژي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي، ص 127.

أوّلاً: الاعتماد على السبب بدلاً عن العلّة

بيان مبدأ العلّية ولا سيّما بين التجريبيين من أمثال جون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم لا يمكن الاعتماد عليه كسبيلٍ لإثبات الضرورة العلّية على أساس التجربة، فالفيلسوف جورج بيركلي له مقولةٌ شهيرةٌ في هذا الصدد، وهي: «**علم الإنسان هو عين كونه مدركاً**»، ومن منطلق هذا الطرح اعتبر أنّ بيان ماهية وجود الكائنات يتيسّر لنا عبر الاعتماد على الصور الإدراكية التي يمتلكها الإنسان، إذ ليس هناك أيّ ارتباطٍ وجوديٍّ في ما بينها.

يعتقد هذا الفيلسوف بأنّ العلاقة العلّية بين الأجسام في عالم الواقع الخارجي قد تحوّلت إلى علاقة دلالية، والسبب في ذلك هو أنّ العلاقة العلّية في ما بينها قد انقلبت إلى علاقةٍ بين صورها الإدراكية، لذا فهي تحكي عن صرف ترتيب المدركات حسب عروضها على الذهن بواسطة الله سبحانه وتعالى بحيث تجعله يتّصف بصبغةٍ إلهية، في غالب الحال، ولا لزومية. حتّى إن كانت هناك حادثةٌ واحدةٌ فهي يمكن أن تعتبر علامةً ودلالةً ذهنيةً على حادثةٍ أخرى، وبناءً على هذا تتغيّر العلّية الوجودية الخارجية (التي هي علاقةٌ في مقام الثبوت) إلى دلالةٍ ذهنيةٍ (علاقة في مقام الإثبات).

كما أنّ الفيلسوف ديفيد هيوم الذي وضّح مفهوم التجربة بأسلوبٍ دقيق وسعى إلى استنباط جميع المفاهيم الفلسفية المرتبطة به، قد أثبت استحالة بيان الضرورة العلّية الخارجية بالاعتماد على التجربة، لذا اعتبر أنّ السبيل الوحيد لهذا الأمر هو تداعي المعاني الذي يعكس نمطاً من العلاقة بين التصوّرات الذهنية والخارجية. نظرية هيوم هذه تتطابق في الحقيقة مع ما طرحه لايبنتز، فكلاهما أكّد عدم إمكانية إثبات الضرورة العلّية خارج وعاء الذهن بالاعتماد على التجربة الخارجية، لذا لا يتسنّى حينئذٍ اللجوء إلى برهان علم الكون لإثبات العلّية الوجودية مـمّا يعني ضرورة صياغة هذا البرهان في إطار مبدأ السبب الكافي والذي هو في واقع الحال أمرٌ ذهنيٌّ؛ لذا حاولا على هذا الأساس أن يصوغا برهاناً مصوناً من النقد والقدح.

هذا التغيير الذي حصل في الرؤية الغربية الحديثة حول برهان علم الكون، يتناسب مع الفكر الذاتاني الذي كان سائداً بين المفكّرين الغربيين آنذاك، لذا فإنّ طرح هذا البرهان اقتضى وضع دعامةٍ راسخةٍ تصونه من أيّ شبهةٍ قد تزعزعه وتنفي دلالته.

ثانياً: نفي التسلسل الذهني بدلاً عن نفي التسلسل في العلاقة الوجودية

برهان علم الكون الذي طرحه جوتفريد لايبنتز لا تَرِد عليه شبهة التسلسل، حيث اعتبر التسلسل اللامتناهي مساوقاً لعدم الاستدلال الذهني؛ لذا ذهب إلى القول بأنّه باطلٌ؛ إلا أنّ نقضه لم يكن مستحكماً ورصيناً كما ينبغي لدرجة أنّ بعض الفلاسفة أعرضوا عنه؛ إضافةً إلى ذلك فقد أثبت في هذا البرهان أنّ الله تعالى هو نهاية سلسلة العلل، ولكن هل تمكّن حقّاً من ذلك أو أنّه استطاع فقط إثبات أنّ الكون هو نقطة النهاية لسلسلة العلل؟! الإجابة عن هذا السؤال طويلةٌ ومتشعّبة التفاصيل ويمكن الاطّلاع عليها عبر مراجعة المناظرة الشهيرة التي جرت بين فردريك كوبلستون وبرتراند راسل، حيث أُثيرت الكثير من الشبهات والتساؤلات حول نظريته[1].

ثالثاً: إثبات وجود الله تعالى في برهان لايبنتز منطَلَقٌ لأثبات ماهية الكون بأسره لا الماهية الإمكانية فحسب

جوتفريد لايبنتز من خلال طرحه لبرهان علم الكون، أراد إثبات أنّ الله تعالى علّةٌ لوجود الكون بأسره، ولكنّ المؤاخذة التي ترد عليه هي عدم إثباته أنّ كلّ كائنٍ ممكن الوجود مفتقرٌ إليه جلّ شأنه.

نستشفّ من هذا البرهان أنّ الله تعالى يؤثّر نظام الطبيعة ككلٍّ، لذا إن أردنا إثبات تأثيره على التغييرات التي يواجهها الكون فلا بدّ لنا من البحث في عوامل أخرى من قبيل القوانين الحاكمة عليه، وهذه القوانين بطبيعة الحال قد وضعها الله تعالى للطبيعة منذ بادئ خلقتها؛ إذ لا يتسنّى لنا إدراك تأثيره المباشر في الكون في كلّ آنٍ.

رابعاً: عدم الحاجة إلى إثبات ضرورة وجود الله تعالى

أهمّ نقد طرحه الفيلسوف إيمانويل كانط على برهان علم الكون الذي ساقه جوتفريد لايبنتز، فحواه أنّ الأخير استند في برهنته إلى برهانٍ وجوديٍّ غير معتبرٍ يراد منه إثبات ضرورة وجود الله تعالى أو وجوب وجود الذاتي؛ فحسب اعتقاد كانط ليس هناك أمرٌ يتّصف بضرورة الوجود بذاته، حيث اعتبر الضرورة قيداً منطقياً وليس وجودياً، ومن هذا المنطلق فلا نجاعة من كلّ تلك المساعي الحثيثة التي يروم العلماء من ورائها إثبات واجب الوجود، أي إنّ القضية سالبةٌ بانتفاء الموضوع كما يزعم هذا الفيلسوف.

---

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: برتراند راسل، عرفان ومنطق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندري، ص 199 - 242.

ولكن كما نلاحظ في طرح لايبنتز للبرهان المذكور، فإنّ إثبات وجود الله سبحانه وتعالى لا يعني إثبات واجب الوجود، أي إنّه لا يعتمد على مبدأ الوجوب الذاتي في أطروحته الأمر الذي يعني عقم نقد إيمانويل كانط على البرهان وعدم موضوعيته.

* النقاط المحورية في نقد برهان علم الكون

ذكر الفيلسوفان ديفيد هيوم وإيمانويل كانط نقداً أساسياً على برهان علم الكون، ولا سيّما الأوّل منهما، حيث استهدفت آراؤه النقدية البرهان في بُنيته الأساسية ضمن سبع مؤاخذاتٍ نذكرها في ما يلي[1]:

1) يمكننا استنتاج علّةٍ متناهيةٍ عبر الاستدلال بالمعلولات المتناهية - بمعنى سنخية العلّة مع المعلول - وبما أنّ المعلول (الكون) متناهٍ، لذا لا يفيدنا البرهان سوى إثبات وجود إلهٍ متناهٍ (علّة متناهية) لهذا السنخ من المعلولات.

2) حسب القواعد المنطقية، لا توجد قضيةٌ وجوديةٌ ضروريةٌ، وعبارة (واجب الوجود) لا تدلّ على معنىً معقولٍ ينسجم مع الأُسس المنطقية الثابتة، وبطبيعة الحال فإنّ تصوّر عدم وجود كلّ شيءٍ وبما في ذلك الله يعدّ ممكناً، لذا فإنّ هذا التصوّر بحدّ ذاته يعني انعدام ضرورة وجود كلّ ما ينضوي تحته.

3) لو كان المقصود من واجب الوجود هو ذلك الأمر الذي لا يطرأ عليه الفناء، ففي هذه الحالة يمكن اعتبار الكون بحدّ ذاته واجب الوجود.

4) التسلسل اللامتناهي ليس من المستحيلات، وهذه السلسلة الأزلية لا يمكن أن تكون ناشئةً من علّةٍ لأنّ قانون العلّية يقتضي تقدّم العلّة على معلولها من حيث الزمان؛ في حين أنّ وجود هذه السلسلة الأزلية يقتضي عدم تقدّم أيّ شيءٍ عليها. إذن، التسلسل اللامتناهي ممكنٌ ولا صحّة للقول باستحالته.

5) لا مجال لإثبات صحّة قانون العلّية، فالتجربة لا تنمّ عن وجود أيّ ارتباطٍ ضروريٍّ بين العلّة والمعلول.

6) العالم ككلٍّ لا يفتقر إلى علّةٍ موجدةٍ، بل الأجزاء هي التي تفتقر لعلّة كهذه.

[1]- Hume، Daved - Dialogues Concerning Natural Religion، Indiana Polis: Hekett، 1980، sec. v.

7) براهين علم اللاهوت لا تقنع إلا أولئك الذين يتبنّون عقيدة وجود الأمر المطلق.

لا ريب في أنّ النزعة الشكوكية التي انتهجها الفيلسوف ديفيد هيوم قد استمرّت في ما بعد تحت ظلّ لاأدرية خلفه إيمانويل كانط، فالأخير إضافةً إلى تبنّيه المؤاخذاتِ نفسها التي طرحها سلفُه هيوم على برهان علم الكون، [1] فقد اعتبر هذا البرهان باطلاً من أساسه لكونه منبثقاً من برهان وجوديٍّ باطلٍ؛ حيث ادّعى أنّ أصحاب هذا البرهان قصدوا تحصيل نتيجةٍ منطقيةٍ ضروريةٍ بعيداً عن التجربة التي هي في الحقيقة منشؤه الأساسي، أي إنّهم حاولوا إثباتَ مفهومٍ واجب الوجود خارج نطاق التجربة؛ وهذا القفز على الاستدلال يعني تجاوز إحدى مراحله الأساسية وإثبات ما لا يمكن إثباته بالدليل مـمّا يعني بطلان برهان علم الكون من أساسه لأنّه لا يفي بالغرض وكذلك لا مجال لإثبات المدّعى على أساسه، ويمكن القول إنّ هذا التجاوز ضروريٌّ في عملية الاستدلال لكنّه غير معتبرٍ.

كما أكّد كانط أنّ المفاهيم الوجودية لا تتّصف بالضرورة التي هي ميزةٌ للفكر فحسب، أي إنّها ليست من مختصّات الوجود ولا الأشياء، بل من مختصّات القضايا فقط؛ وبطبيعة الحال فالعلّة الجزئية (المرتبطة بالوجود الخارجي) لا يمكن أن تنشأ من معلولٍ ظاهرانيٍّ (مرتبطٍ بعالم الذهن) لأنّ العلّة عبارةٌ عن مقولةٍ ذهنيةٍ فرضت نفسها على عالم الواقع (الخارج)، أي إنّها ليست مكوّنةً له.

المحاور الأساسية التي ارتكز عليها نقد ديفيد هيوم وإيمانويل كانط لبرهان جوتفريد لايبنتز تتلخّص في ثلاثة اعتراضاتٍ يمكن تقريرها كما يلي:

1) كيفية بيان ماهية الضرورة الوجودية.

2) كيفية بيان العلّة في العالم الخارجي.

3) عدم استحالة التسلسل اللامتناهي.

سوف نتطرّق إلى شرح وتحليل هذه المحاور الثلاثة ضمن المباحث التي سنسوقها حول برهان الإمكان والوجوب.

* برهان علم الكون في عصرنا الراهن

بعد جوتفريد لايبنتز بقي برهان علم الكون مطروحاً على طاولة البحث والتحليل في السياق

[1]- Kant، Immanuel - Critique of Pure Reason، Translated by Norman Kemp Smith، New York، St. Martin`s Press. 1969، A 606.

نفسه حتّى عصرنا الراهن ضمن مؤلّفات بعض المفكّرين من أمثال كرستيان وولف وريتشارد تايلر ونونو ماسياني وفريدريك كوبلستون، ولكنّ ما يحظى بالاهتمام على هذا الصعيد هو طرحه في نمطٍ آخر من قبل المفكّر وليام لين كرايغ، حيث طبعت آراؤه ونقاشاته على هذا الصعيد ضمن كتابٍ مستقلٍّ، واعتبر برهانه أنّه من سنخ براهين علم الكونيات العقائدي.

وتجدر الإشاره هنا إلى أنّ وليام لين كرايغ طرح تفاصيله في نسقٍ جديدٍ مشابهٍ للبرهان الذي طرحه علماء الكلام المسلمون كالكندي والغزالي، كما ارتكز فيه على نظريات عالم الرياضيات المعاصر جورج فرديناند لودفيج فيليب كانتور، وعلى النظرية الفيزيائية الشهيرة (الانفجار العظيم big bang)[1]؛ فضلاً عن ذلك فقد اعتمد على هذا البرهان لإثبات مسألة الحدوث الزماني للكون وافتقاره للخالق تبارك وتعالى.

* برهان الإمكان والوجوب في الفكر الإسلامي

برهان علم الكون في التعاليم الفلسفية الإسلامية يتقوّم على أساس أنّ جميع الحقائق المشهودة لنا ذات طبيعةٍ إمكانية، بمعنى عدم اتّصاف ذاتها بالوجود أو العدم، وبالتالي تكون الممكنات متساويةً وجوداً وعدماً.

إذن، الممكن على هذا الأساس عبارةٌ عن شيءٍ لم يؤخذ في ذاته الوجود ولا العدم باعتبار أنّ نسبته إليهما متكافئةٌ، فهو بحدّ ذاته ليس من شأنه أن يكون موجوداً أو معدوماً إلا إذا وجد مرجّحٌ لذلك، ومن المؤكّد أنّ هذا المرجّح يجب ألاّ يكون شيئاً متّصفاً بالإمكان أيضاً، وذلك لأنّ ما يتساوى في ذاته الوجود والعدم لا يمكنه أن يُخرِج ما يناظره في هذه الميزة من حدّ التساوي، لذا فهو مفتقرٌ إلى شيءٍ لا يتساوى فيه الأمران المذكوران.

ماهية الممكن إن أُريد لها التجلّي في عالم الوجود، فهي بطبيعة الحال مفتقرةٌ إلى الغير الذي يكون علّةً لها، وهذا الغير الذي يصدر منه الإيجاب (إضفاء الوجود على أمرٍ آخر) من غير الممكن أن يكون أمراً ماهوياً يتساوى فيه الوجود والعدم.

صاحب كتاب (الشوارق) نقل القاعدتين التاليتين من الخواجة نصير الدين الطوسي لإثبات أنّ علّة وجود الممكن لا يمكن أن تكون ممكنةً أيضاً، وهما: «**الشيء ما لم يَجِبْ لم يوجَد، وما لم يوجَد لم يوجِد**». الثمرة التي تترتّب على هاتين القاعدتين هي أنّ ذات الممكن لكونها محرومةً

[1]- Craig، William Lane - The Kalam Comolological Argument، New York: Barnes & Nble، 1979.

من الوجود فهي بطبيعة الحال غير موجودةٍ، وبما أنّها غير موجودةٍ فهي غير قادرةٍ على الإيجاد؛ لذا لا يمكنها الإيجاد إلا في حالةٍ واحدة، وهي اعتمادها على غيرها، وهذا الغير مشروطٌ بأن لا يكون من الممكنات. إذن، لا يمكن تصوّر الوجود والإيجاد للمكن إلا إذا اعتمد على غيرٍ لا تتّصف ذاته بالوجود والعدم بشكلٍ متساوٍ وفي الحين ذاته ليست ضرورية الوجود.

ما ذكر أعلاه هو في الواقع المقدّمة الكبرى للاستدلال في برهان الإمكان والوجوب، وأمّا مقدّمته الصغرى ففحواها أنّ كلّ كائنٍ موجودٍ في الكون يندرج ضمن الممكنات، وبالتالي فهو معلولٌ. عندما تثبت هذه المقدّمة الصغرى فلا تتحقّق منها النتيجة المطلوبة إلا بعد تحقّق المقدّمة الكبرى، فيثبت لنا أنّ كلّ كائنٍ لا يمكن أن يظهر في وعاء الوجود ما لم يكن هناك واجب الوجود؛ لذا ما دام موجوداً فهذا يعني وجود واجب الوجود.

هناك ثلاث طرائق أو مراحل لإثبات أنّ الكائنات ممكنة الوجود، وهي كما يلي:

أوّلاً: بما أنّ الكائنات الموجودة في الكون مسبوقةٌ بعدمٍ فهذا دليلٌ على أنّها حادثةٌ ـ ممكنة الوجود ـ أي إنّ حدوثها دليلٌ على كونها من الممكنات.

هناك ملاحظةٌ يجب الالتفات إليها على هذا الصعيد، ألا وهي أنّ مجرّد الحدوث يترتّب عليه كون الموجود ممكناً، لذا فهو غير معتمدٍ على سائر مراحل الاستدلال، كالاستدلالات التي يطرحها علماء الكلام.

ثانياً: عند ملاحظة ذات كلّ شيءٍ موجودٍ في الخارج فهو في الحقيقة يكون ملحوظاً من نافذة الوجود عن طريق التحليل العقلي وليس الاستنباط التجريبي، وهذه الملاحظة بطبيعة الحال ليست من ذاتياته؛ لذا تكون نسبته إلى الوجود والعدم متساويةً، وبالتالي فهو ممكن الوجود.

ثالثاً: كلّ حقيقةٍ موجودةٍ على أرض الواقع بحيث يدرك الذهن ذاتها وذاتياتها عن طريق التعقّل الحصولي، فهي تندرج ضمن الممكنات، وذلك لأنّ الشيء الذي توجد ذاته وذاتياته بالوجود الذهني يدلّ بحدّ ذاته على أنّ الوجود والواقع الخارجي ليسا عين ذاته وليسا خارجين عن نطاق ذاتياته مـمّا يعني أنّه ممكن الوجود، إذ من المستحيل أن ينتقل الوجود بذاته وواقعه الخارجي إلى وعاء الذهن.

إذن، الشيء الذي يكون الواقع الخارجي - الوجود العيني - ضرورياً له بحيث لا ينفكّ عنه، ليس من شأنه مطلقاً أن ينتقل بذاته إلى الذهن، لأنّ الموجودَ العينيَّ يُعتبر منشئاً للأثر في حين أنّ

الموجود الذهني لا أثر له؛ ومن المؤكّد أنّ الشيء الذي يكون منشئاً للأثر بحدّ ذاته لا يمكنه أن يتجرّد عن تأثيره بتاتاً، وعلى هذا الأساس لا يمكن للذهن مطلقاً إدراك كُنهه وذاته الحقيقية، بل له القابلية على انتزاع مفهومٍ له بعد إدراكه الحضوري، وإثر هذا الإدراك يصبح المفهوم في غاية البداهة ومن ثمّ فهو يحكي عن ذلك الواقع الخارجي الذي هو في الحقيقة غاية في الخفاء.

برهان علم الكون الذي طرحه الفلاسفة الغربيون قد تحقّقت فيه المرحلة الأولى فقط من المراحل المشار إليها أعلاه والتي يمكن تحصيلها عن طريق التجربة أيضاً، وذلك حتّى في مجال الاستدلال لإثبات أنّ الكون من الممكنات؛ بينما المحور الأساسي في استدلال الحكيم ابن سينا عقليٌّ وليس تجريبياً كما في المرحلة الثانية من المراحل الثلاث المذكورة؛ ولكن بفضل مبدأ أصالة الوجود الذي طرحه صدر المتألّهين، يتسنّى لنا الاستدلال على أساس المرحلة الثالثة لإثبات أنّ الكون من الممكنات بحيث نتمكّن على هذا الأساس من إثبات أنّ جميع أجزائه هي من سنخ الممكنات بشكلٍ أدقّ وأنفذ؛ وبطبيعة الحال فإنّ برهان علم الكون بعيدٌ كلّ البعد عن هذا الاستدلال المحكم.

برهان الإمكان والوجوب في صيغته السابقة لم يكن بحاجةٍ إلى إثبات استحالة الدور والتسلسل أو الاعتماد عليهما في عملية الاستدلال، إذ إنّه يتطرّق أوّلاً إلى إثبات واجب الوجود ومن ثمّ يثبت ضرورة تناهي سلسلة الممكنات التي تكون واسطةً في الإيجاد[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ قضية افتقار الممكن إلى الغير تُعدّ من القضايا الحقيقية التي هي ليست من سنخ الموجبة الكلّية، ولهذا السبب لا يمكن تسرية هذا الافتقار إلى الكون بأسره كما ذهب إليه الفلاسفة الغربيون لدى طرحهم برهان علم الكون، لذا لا تصل النوبة إلى الحديث عن كون العالم بأسره عبارةً عن وجودٍ ذهنيٍّ، بل إنّ المشمول بهذه القاعدة هو كلّ أمرٍ يتساوى فيه الوجود والعدم بشكلٍ متكافئ كالأرض التي نحيا فيها والإنسان الذي نراه في عالم الواقع وحتّى هذه الكتابة التي نقرؤها.

الفيلسوف توما الأكويني ومن حذا حذوه، أخطأوا في فهم برهان الحكيم ابن سينا، أو يمكن القول إنّ استنباطهم كان عودةً أخرى للرؤية الأرسطوية حول مبدأ العلّية، حيث نظروا إلى هذا المبدأ بعين الحسّ والتجربة وفق الظواهر الطبيعية المحسوسة، أي إنّهم حاولوا إثبات وجود العلّية من منطلق الحسّ والتجربة؛ في حين أنّ الحكيم ابن سينا سلّط الضوء على العلّة لإثبات وجود

[1]- عبد الله جوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، ص 8 - 143.

الكائنات وليس لإثبات طبيعتها، فهو يرى أنّ الإمكانَ الماهويَّ جزءٌ من ذات الشيء بحيث لا ينفكّ عنه بتاتاً؛ فحينما نقول إنّ هذا الشيء ـ كالقلم مثلاً ـ ممكن الوجود، نروم من ذلك أنّ ذاته لا تقتضي الوجود بنفسها، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من وجود شيءٍ يُفيض عليه الوجود في كلّ لحظةٍ دون انقطاعٍ.

وببيانٍ فلسفيٍّ نقول إنّ الماهية بلحاظ غيرها تخرج من نسبة الاستواء التي تتّصف بها - التساوي بين الوجود والعدم - ولكن بلحاظ نفسها تبقى متساوية في نسبتها إلى الوجود والعدم دون انفكاكٍ عنهما مـمّا يعني اتّصافها بالإمكان، ففي هذه الحالة لا يسري الوجود إلى ذوات الماهيات التي تتّصف بالإمكان، ولهذا السبب لا يمكن أن تنقطع حاجة الممكن إلى الغير مطلقاً، فهي حاجةٌ دائمةٌ وثابتةٌ.

كما تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة هامّة للغاية، وهي أنّ العلّة الموجدة في الفلسفة الإسلامية لا تقتصر على سلسلة الكون، أي أنّ الكون بكلّ ما فيه مفتقرٌ إلى هذه العلّة في نشأته ووجوده، وهذه القاعدة بطبيعة الحال تشمل كلّ ما هو موجود حولنا وبما في ذلك أنفسنا؛ وهذه العلّة الموجدة بكلّ تأكيدٍ ليست سوى واجب الوجود.

وساطة الممكنات وسببيّة بعضها البعض لا تكون بشكلٍ طوليٍّ بحيث تنتهي إلى الله عزّ وجلّ، إذ ليس هناك ممكنٌ له القابلية على أن يكون بحدّ ذاته واسطةً لنقل الفيض عن طريق إضفاء الوجود إلى غيره، بل إنّ جميع الممكنات من جهة كونها متقوّمةً بواجب الوجود فهي تجري في مجرى الفيض، أي إنّ المبدأ الغني عن كلّ شيءٍ يحيط بالكامل على وساطتها وسببيتها لكونه هو المفيض لكلّ ما لديها من قابليات وجودية.

وخلاصة الكلام إنّ هذا البرهان الذي كان مطروحاً بين العلماء المسلمين، يتقوّم على القضايا التالية:

أوّلاً: لم يستند إلى قاعدة بطلان الدور والتسلسل، والمباحث التي ذكرت في بعض أطروحاته حولهما تتّصف بصبغةٍ تعليميةٍ لتأكيد بطلانهما.

ثانياً: استحالة تسلسل العلل الوجودية المشترطة إن كانت متعدّدةً ومترتّبةً ومجتمعةً بعضها مع بعض في الوجود.

ثالثاً: الفصل في بعض الحالات بين برهان الإمكان والوجوب وبين بعض صور برهان العلّية؛

وهذا الأمر ليس صائباً لأنّ العلّية عبارةٌ عن أصلٍ مشتركٍ يُعتمد عليه في جميع البراهين وبما فيها هذا البرهان، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ مبدأ العلّية لا يُعدّ برهاناً مستقلاً بحدّ ذاته بحيث يُدرج إلى جانب سائر البراهين التي تُساق لإثبات وجود الله عزّ وجلّ، فإذا حدث شكٌّ وترديدٌ في أصل هذا المبدأ سوف يطرأ هذا الشكّ والترديد على العلاقة الضرورية التي لا مناص منها بين المقدّمة والنتيجة في الاستدلال المبرهن مـمّا يعني انتفاء عملية الاستدلال من أساسها.

آية الله جوادي الآملي استشكل على برهان علم الوجود الذي طرحه ديفيد هيوم باعتبار أنّ عملية الاستدلال فيه ليست سوى جهدٍ لتجميع أجزاء متناثرة لا تحتاج إلى علّةٍ إلا تلك العلّة المرتبطة بكلّ جزءٍ منها؛ ولكنّه وصف برهان الإمكان والوجوب كما يلي: «**الاستدلال في برهان الإمكان والوجوب لم يرتكز في عملية الاستدلال على الإمكان الماهوي لوجود الكون ككلٍّ - بصفته مجموعة أجزاء - كما هو متعارفٌ في رحاب الفلسفة الغربية، بل ارتكز على أساس قضيةٍ هامّةٍ فحواها أنّ الممكن لا يمكنه أن يتجلّى في وعاء الوجود دون الاعتماد على الغير، وهذه القضية حقيقيةٌ تصدق على جميع الممكنات بصفتها أفراداً وليس على وجودها ككلٍّ، إذ ليس هناك وجودٌ حقيقيٌّ للمجموع، ومن هذا المنطلق ليس من شأن الموجود أن يتّصف بالإمكان أو الوجوب الأمر الذي يجعله غير محتاجٍ إلى الغير من باب القضية المنطقية القائلة بأن هذه الحاجة سالبةٌ بانتفاء موضوعها.**

إذن، اعتبار الممكنات ككلٍّ هو مجرّد اعتبارٍ ذهنيٍّ ولا يندرج في إطار وعاء الوجود الخارجي، وحتّى مع افتراض وجودها ككلٍّ وبافتراض الاعتماد عليها في عملية البرهنة، ففي هذه الحالة أيضاً إ نّ الإمكان الذي هو محض حاجةٍ وافتقارٍ يعتبر من الميزات التي لا تنفكّ عن الكلّ، أي أنّه جزءٌ لا يتجزّأ عن ذات مجموع الأجزاء المجتمعة التي تؤلّف الكلّ؛ وهذا الأمر قد يدركه العقل إدراكاً تامّاً، لذا فهو في غنىً عن المشاهدة والتجربة لتأكيد صحّته أو سقمه.

الأساس الراسخ الذي يستند إليه برهان الإمكان والوجوب متقوّمٌ على مقدّماتٍ فلسفيةٍ، وعلى مرّ الزمان وتوالي البرهنة والاستدلال طوال قرونٍ متماديةٍ ترسّخ أكثر فأكثر بفضل أطروحات ونظريات الفلاسفة المسلمين، وعلى هذا الأساس ذكرنا المؤاخذات الثلاث التي أوردت على برهان علم الكون المطروح من قبل العلماء الغربيين، حيث بادر الفلاسفة المسلمون إلى طرحها على هذا البرهان بهدف شرحه وتحليله بدقّةٍ متناهيةٍ وصقله من النواقص التي تكتنفه.

وقد أجريت بحوثٌ ونقاشاتٌ في غاية الدقّة حول النقد الذي طرحه الفيلسوفان ديفيد هيوم

وإيمانويل كانط حول الضرورة الموجودة في عالم الخارج خلال اعتراضهما على صحّة البراهين الوجودية وبراهين علم الكونيات، حيث أرادا من ذلك نفي وجود واجب الوجود؛ ويمكن تلخيص الردّ بإيجازٍ على مزاعمهما العارية عن الصحّة كما يلي: الضرورة والوجوب عبارةٌ عن مفهومين بديهيين يدركهما الإنسان في ذاته بشكلٍ فطريٍّ، وأمّا علم الفلسفة فهو يعتبرهما متحقّقين بصفتهما معقولات ثانية فلسفية، ومن ثمّ فإنّ علم المنطق يعتمد عليهما كأصلٍ موضوعيٍّ ثابتٍ من منطلق البحوث الفلسفية، ومن هذا المنطلق تتقوّم عليهما قواعده الثابتة.

علم المنطق يتطرّق إلى تعيين مصاديق المفاهيم الذهنية في نطاق القضايا التي يطرحها حولها، وعلى هذا الأساس صوّر الموجّهات الثلاثة عشر ومن ثمّ اعتمد عليها في مجال العلاقات والنسب الموجودة بين قضايا الحمل، أي في إطار المعقولات الثانية المنطقية.

أضف إلى ذلك فالضرورة المقصودة في واجب الوجود لا تعدّ من الضرورات المطروحة في إطار الربط بين المواضيع والمحمولات، بل هي ناظرةٌ بشكلٍ مباشرٍ إلى رسوخ الواقع وتأصّله باعتباره حقيقةً عينيةً خارجيةً»[1].

وتجدر الإشاره هنا إلى أنّ عالم الدين المسلم مهدي الحائري اليزدي الذي اعتبر هذه الضرورة من سنخ الضرورات الذاتية المنطقية، قد قرّر نظريته بسياقٍ مغايرٍ لما تبّناه الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، لذا لا يمكن طرح قضية أنّها سالبة بانتفاء الموضوع، حيث قال إنّها ضرورةٌ ذاتيةٌ فلسفيةٌ أو أزليةٌ خارجةٌ عن النطاق الذي أقرّه إيمانويل كانط.[2]

وأمّا بالنسبة إلى ماهية العلّية في برهان الإمكان والوجوب، فيمكن بيانها كما يلي: إن أردنا تفسيرها بحسب أطروحة الفيلسوف الغربي ديفيد هيوم الذي قيّدها في نطاق الحسّ والتجربة، فلا مناص لنا من اللجوء إلى النظرية الذاتانية الغربية، وبالتالي سوف نضطرّ إلى بيان الموضوع اعتماداً على أسلوب تداعي المعاني.

من المؤكّد أنّ تعاليم الفلسفة الإسلامية تطرح تفسيراً عقلياً استناداً لإثبات أنّ مبدأ العلّية من سنخ المعقولات الثانية مـمّا يعني أنّ مصاديقه في عالم الحسّ والتجربة يجب وأن تكون بديهيةً عقليةً؛ لذا فإنّ فلسفتنا لا تؤيّد مقولة استكشاف العلّية من التجربة ومن ثمّ تقييم المفاهيم العقلية على أساسها. برغم أنّ الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط يعتقد بوجوب تقدّم العلّة على المعلول،

[1] - المصدر السابق، ص 62 - 156.
[2] - مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقلي نظري (باللغة الفارسية)، ص 179 - 220.

لكنّ الخلل الأساسي الذي يرد على نظريته في مجال بيان حقيقة العلّية، قد أسفر عن إيجاد خللٍ في براهين علم الكونيات أيضاً؛ ولهذا السبب حلّ مبدأ العلّية الذهنية أو الدليل في الأطروحات اللاحقة لهذه البراهين بدلاً عن العلّية الوجودية، مثل مبدأ السبب الكافي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإجابة الفلسفية التي تُطرح على النقد المذكور من قبل إيمانويل كانط وديفيد هيوم، ذات تفاصيل وتشعّبات كثيرة لا يسعنا المجال إلى تسليط الضوء عليها في هذه الدراسة المقتضبة، لذلك أشرنا بإيجازٍ إلى الأسلوب الصائب في الردّ عليها فحسب.

* خلاصة البحث حول أوجه الاختلاف بين براهين علم الكونيات الغربية وبرهان الإمكان والوجوب الإسلامي

نستشفّ من التفاصيل التي ذكرت آنفاً أنّ أوجه الاختلاف الموجودة بين براهين علم الكونيات المطروحة في العالم الغربي وبرهان الإمكان والوجوب المطروح في العالم الإسلامي، منشؤها الأساسي هو ذلك الاختلاف الموجود في النمط الفكري الذي يتبنّاه مفكّرو المدرستين الإسلامية والغربية؛ ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1) براهين علم الكونيات المطروحة بين المفكّرين الغربيين تعتمد على التجربة لأجل بيان ماهية العلّية التي تحتاج إليها في عملية الاستدلال، لذا فهي تسوقها في نطاق العِلَّة المعدّة فقط، بينما برهان الإمكان والوجوب الإسلامي يؤكّد كون العقل هو المبنى الأساسي للعلّية التي هي علّيةٌ حقيقيةٌ لا اعتباريةٌ.

2) نظراً لكون تسلسل العِلل المعدّة بحدّ ذاته لا يُعدّ أمراً مستحيلاً، لذا يمكن الاعتماد عليه في تفنيد شبهة التسلسل المطروحة على براهين علم الكونيات من قبل الفيلسوفين ديفيد هيوم وإيمانويل كانط؛ ولكن لا حاجة لنا بذلك لدى طرح استدلالات برهان الإمكان والوجوب؛ حتّى إن تصوّرنا أنّنا بحاجةٍ له في هذا المضمار فالسبب في ذلك يرجع إلى كون العلّية الحقيقية هي المقصودة، فنفي تسلسل العلل يمكن إثباته وفق الأصول والاستنتاجات العقلية.

3) براهين علم الكون المطروحة وفق آراء الفيلسوف الغربي جوتفريد لايبنتز لبيان معالم الضرورة الوجودية المراد منها إثبات وجود واجب الوجود تُطرح عليها إشكالاتٌ أساسيةٌ، إذ لا يمكن الاعتماد على التجربة للاستدلال على وجود هكذا ضرورةٍ؛ بينما برهان الإمكان والوجوب المطروح بين الفلاسفة المسلمين أكّد كون هذه الضرورة تعتبر من سنخ المعقولات الثانية الفلسفية،

حيث اعتبرها حقيقةً متقوّمةً بذاتها تعمّ نطاق الذهن والخارج؛ وعلى هذا الأساس لا مجال لطرح مؤاخذات إيمانويل كانط عليها.

4) العلّية التي هي عبارةٌ عن علاقةٍ تتجسّد في مقام الثبوت قد بدّلت السّبب بها ضمن البراهين التي طرحت على صعيد علم الكونيات ولا سيّما بعد عهد جوتفريد لايبنتز، فالسبب في الواقع هو عبارةٌ عن علاقةٍ تتجسّد في مقام الإثبات. كما أنّ العلّية بحدّ ذاتها كانت عرضةً للنقد والتفنيد من قبل النظريات المرتكزة على النزعة الذاتانية، في حين أنّنا لا نجد هذا الخلل في براهين الإمكان والوجوب.

5) براهين علم الكونيات ولا سيّما برهان جوتفريد لايبنتز، تهدف إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى للعالم بأسره، وذلك على أساس فكرة أنّ أجزاء العالم من شأنها تبعضها وضيح ماهية بعضها الآخر؛ ولكنّ وجود الله عزّ وجلّ حسب مبادئ برهان الإمكان والوجوب يعدّ ضرورياً لكلّ واحدٍ من الممكنات ولا غنى عنه مطلقاً، وبالتالي فهو ناظرٌ إلى ربوبيته تعالى في كلّ جزءٍ من أجزاء الكون، بينما براهين علم الكونيات ناظرةٌ إليها على ضوء الكون بأسره.

6) الله سبحانه وتعالى في براهين علم الكونيات يعتبر علّةً محدثةً، ولكنّه على ضوء برهان الإمكان والوجوب عبارةٌ عن علّةٍ محدثةٍ ومبقيةٍ في آنٍ واحدٍ.

مصادر البحث

1 - أرسطو، ما بعد الطبيعة (باللغة الفارسية)، إعداد: محمّد حسن لطيفي، طهران، منشورات طرح نو، 1999 م.

2 - أفلاطون، تيماوس در مجموعه آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، إعداد: محمّد حسن لطيفي، طهران، منشورات خوارزمي، الجزء الثالث، 1957 م.

3 - عبد الله جوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، قم، منشورات إسراء، 2005 م.

4 - مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقلي نظري (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات انتشار، 1981 م.

5 - رينيه ديكارت، تاملات در فلسفه اولى (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي، طهران، منشورات دانشكاهي، 1982 م.

6 - برتراند راسل، عرفان ومنطق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندري، طهران، منشورات كتاب هاي جيبي، 1970 م.

7 - محمّد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (باللغة الفارسية)، قم، منشورات صدرا، الجزء الخامس، 1971 م.

8 - إيمانويل كانط، سنجس خرد ناب (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: شمس الدين أديب سلطاني، طهران، منشورات أمير كبير، 1983 م.

9 - نورمان جسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللّهي، طهران، منشورات حكمت، 2005 م.

10 - جوتفريد فيلهيلم لايبنتز، متادولوژي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي، طهران، منشورات خوارزمي، 1976 م.

11 - كريم مجتهدي، فلسفه در قرون وسطا (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، 2000 م.

12 - محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمه وشرح برهان شفاء (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، 1994 م.

13 - رونالد هيب بيرن، برهان وجوب وامكان در خدا در فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، منشورات مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1993 م.

14 - جون هاروود هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالكي، طهران، منشورات الهدى الدولية، 1997 م.

15 - - Anslem - “ Monologion “ in Anselm Basic Writing، translated by S. N. Dean. La. Sslle Illinois: Open Court Publishing Co. 1962.

16 - Aristotle - Basic Works Of Aristotle، Edited with an introduction by: R. McKeon، New York، Random House، 1941.

17 - Augustine - “ on Free Will “ in The Fathers of the Church: The Retraction، Volu. 60، Translated by Sister M. I. Bogan، Washington D. C.، Catholic University of America Press.1968.

18 - Craig، William Lane - The Kalam Comolological Argument، New York: Barnes & Nble، 1979.

19 - Descartes، Rene - Meditation on first Philosophy، Translated and edited by John Cotingham، Cambridge: Cambridge University Press، 1996.

20 - Hume، Daved - Dialogues Concerning Natural Religion، Indiana Polis: Hekett، 1980.

21 - Kant، Immanuel - Critique of Pure Reason، Translated by Norman Kemp Smith، New

.York، St. Martin`s Press. 1969

Leibniz، Gottfreid - Monadology and Other Philosophical Essays، Translated by Paul and - 22
.Anne Schreeker، Indiana Polis، Indiana: Bobs Merrill. 1969

Ockham William - Philosophical Essays، Translated with Introduction by: P. Bochner، - 23
.Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، 1962

Plato - Collected Dialogues، Edited by E. Hamilton and H. Cairns، New Yourk: Panthon - 24
.Books، 1941

Scutus، John Duns - Philosophical Writtings، Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، - 25
.1962

Thomas Aquinas - Summa Theologica، Translated by English Dominican Fathers، - 26
.Chicago، Benzingers Brothers، 1948

شبهات الملحدين

النقد العقلي لـ "لا عقلانية " الإلحاد

محمد حسن قدردان قراملكي[*]

تهدف هذه المقالة إلى تظهير منظومة معرفية تبحث من جهة في الأجلة العقلية والمنطقية على وجود الله تعالى وتتناول من جهة ثانية بعض الشبهات التي طرحت حولها من قبل الملحدين والمشكّكين، ومن ثمّ تثبت أنّ الاعتقاد بوجوده تعالى ينسجم انسجاماً تامّاً مع حكم العقل والفطرة الإنسانية بحيث يمكن إثباته بالبراهين الفلسفية والفطرية التي لها قابلية على نقض كلّ شبهةٍ يطرحها أهل التشكيك والإلحاد، فالشبهات الواهية التي تشبّث بها هؤلاء لا تصمد أمام تلك البراهين الدامغة وليس من شأنها إيجاد أيّ خللٍ في دلالاتها.

المحرر

لا يكتفي مناهضو الأديان بإثارة شكوكٍ حول براهين إثبات وجود البارئ الكريم، بل يسوقون بعض الأدلّة الواهية والشبهات التي يزعمون أنّها تنفي وجوده من الأساس، وسنذكر في هذا البحث بعض هذه الأدلّة والشبهات ثمّ نقوم بتحليلها ونقضها:

* الشبهة الأولى: إثبات الوجود وتحقّق المعرفة اعتماداً على الحسّ المحض :

من الأُسس التي اعتمد عليها المادّيون في نظرياتهم هي دعوى اقتصار معرفة كلّ شيءٍ على الحسّ والتجربة فحسب، لذا إن أردنا إثبات وجود أيّ أمرٍ كان فلا بدّ من اللجوء إليهما. استناداً إلى هذه القاعدة المادّية أنكروا وجود الله تعالى، إذ ليس من الممكن إثبات وجوده بالحسّ والتجربة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أوغست كونت وديفيد هيوم لهما الريادة في طرح هذه النظرية ولم يتورّعا عن إنكار وجود البارئ جلّ شأنه، ولكن لو تتبّعنا تأريخها لوجدناها تضرب بجذورها في

*ـ مفكر وباحث في الإلهيات ـ إيران.

قرون سبقت عهد هذين الفيلسوفين، فالفرقة (السمنية) التي ظهرت في الهند قد أنكرت فائدة كلّ تأمّلٍ باطنيٍّ مهما كان نوعه وزعم أتباعها أنّ الحسّ هو المبدأ الوحيد للمعرفة والعقيدة.

بطبيعة الحال فإنّ منكري المعرفة العقلية ينخرطون في طوائف عدّة وبمشارب شتّى، فبعضهم أنكروا العلم من أساسه ومنهم من أنكر العلم بالقضايا الماورائية الدينية فقط؛ وقد تطرّق العلماء المسلمون الأوائل إلى بيان المتبنّيات الفكرية لهذه المذاهب ضمن مختلف نظرياتهم العقائدية ومؤلّفاتهم التي تمحورت حول المباحث العلمية والمعرفية، ومثال ذلك ما ذكره الفخر الرازي، إذ قال: «**واحتجّ المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين، أحدهما أنّ إمكان طلب التصديق موقوفٌ على تصوّر الموضوع والمحمول، والحقائق الإلهية غير متصوّرةٍ لنا لما سبق أنّا لا نتصوّر إلا ما نجده بحواسّنا أو نفوسنا أو عقولنا**»[1].

تحليل الشبهة ونقضها:

نقول في نقض الشبهة المذكورة:

1) عدم اقتصار المعرفة على الحسّ :

أثبتنا في المباحث الآنفة أنّ زعم اقتصار معرفة الإنسان على الحسّ والمعرفة باطلٌ من الأساس ولا يستند إلى أيّ دليلٍ معتبرٍ، كما ذكرنا أدلّةً وبراهين تثبت تحقّقها عن طريق العقل والشهود والعلم الحضوري؛ وعلى هذا الأساس فإنّ عدم معرفة الله تعالى عن طريق الحسّ والتجربة المادّية لا يعني أبداً عدم وجوده، بل هو واجب الوجود الثابت بالبراهين العقلية والفلسفية كما ذكرنا سابقاً.

2) أتباع المذهب المادّي اعتمدوا على الدليل العقلي لإثبات مزاعمهم:

على الرغم من أنّ أتباع المعرفة المادّية يقيّدون علم الإنسان بما هو محسوس فقط، لكنّهم في الواقع يتشبّثون بالدليل العقلي لإثبات مدّعاهم هذا، إذ يطرح عليهم السؤال الآتي: ادّعاء أنّ (المعارف البشرية متقوّمةٌ على الحسّ والتجربة) هل هو ثابتٌ بالدليل الحسّي أو العقلي؟ من المؤكّد أنّ الحسّ والتجربة ليس من شأنهما أبداً إثبات هذا الادّعاء أو وضع أيّة قاعدة علمية أخرى؛ لذا لا يبقى سوى العقل، وهذا يعني أنّ هؤلاء يقولون بالمعرفة الماورائية بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، ومن ثمّ يثبت بطلان نظرياتهم من أساسها.

[1] ـ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، ص 50؛ السيّد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 344؛ القاضي عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج 1، ص 188؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 18 و 20 و 22.

3) الإدراكات الحسّية لا تزيد من الثروة المعرفية للبشرية:

إنّ الأمور الحسّية تعين الإنسان على إدراك ما هو موجود بظاهره المادّي فحسب، ومن ثمّ لا تمنحه المعرفة واليقين بوجوده، فالجزم بوجود ما ندركه بالحسّ يتطلّب تحقّق مقدّمات مسبقة تستند إلى الاستدلال العقلي. عندما يشعر الإنسان بوجود أمرٍ مادّيٍّ، كما لو أحسّ بوجود شجرةٍ في الظلام الدامس، لا يمكننا القول حينها إنّ مجرّد هذا الشعور يثبت وجود الشجرة على أرض الواقع ومن ثمّ نجزم على أساسه بوجودها، إذ من المحتمل أن تكون غير موجودةٍ والشعور الذي اكتنف هذا الإنسان مجرّد وهم لأنّه لم يرها رأي العين ولم يلمسها بيده؛ فما العمل هنا؟! هل بإمكاننا قول إنّ الشجرة موجودةٌ لأنّه شعر بها وفي الحين ذاته غير موجودةٍ لأنّه لم يرها ولم يلمسها؟! بالطبع لا، فاليقين بوجود شجرةٍ أو عدمها متقوّمٌ على قاعدة امتناع اجتماع النقيضين التي تؤكّد عدم إمكانية كون الشيء موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحد، وكما هو معلومٌ فهي قاعدةٌ عقليةٌ وليست حسّيةً؛ وعلى هذا الأساس لا يمكننا الاعتماد على القواعد المادّية هنا للحكم على وجود الشجرة أو عدم وجودها، بل لا بدّ من الرجوع إلى القواعد العقلية.

أمّا الدليل الآخر على عدم فائدة المدركات الحسّية في إثراء الجانب المعرفي لدى الإنسان، فهو حضور صورة الشيء في الذهن؛ فتصوّر شجرةٍ لا يعني انتقالها بذاتها في الذهن، وإنّما هيئة صورتها هي التي تنطبع فيه فتجعله يصل إلى مرحلة التصديق، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ يتحقّق وفق عمليةٍ نفسيةٍ عقليةٍ ولا دخل للحسّ المادّي[1].

إذن، الإدراك الحسّي ليست له قيمةٌ معرفيةٌ ما لم يرتكز على الإدراك العقلي، ومن هذا المنطلق فإنّ أصحاب النزعة المادّية لم يجدوا بدّاً من الإذعان للدليل العقلي والإقرار بالمعارف العقلية.

4) معرفة الله تعالى عن طريق الآثار:

يدّعي أتباع الحسّ والتجربة أنّ وجود الله تعالى لا يمكن إثباته بوساطة المعارف البشرية لأنّه وجودٌ ماورائيٌّ.

هذه المزاعم باطلةٌ ولا أساس لها من الصحّة، إذ يمكننا الاعتماد على العقل والحسّ معاً لإثبات وجوده ولمعرفة صفاته المباركة، وسوف نثبت في المباحث اللاحقة ضمن حديثنا عن الصفات الإلهية أنّ عنوان (واجب الوجود) يعني ضرورة وجود صفات ثبوتية عديدة لله عزّ وجلّ من قبيل الأزلية والوحدة والبساطة والكمال والغنى. فضلاً عن ذلك فالتأمّل في الكون والطبيعة والنظام

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: عبد الله جوادي الآملي، تفسير موضوعي ـ توحيد در قرآن (باللغة الفارسية)، ج 12، ص 256 ـ 257؛ مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 913.

المذهل اللذان يتقوّمان عليه، يغرس في أنفسنا الطمأنينة واليقين بوجود مدبّرٍ حكيمٍ يدير شؤونهما بعلمه الواسع وقدرته اللامتناهية.

*** الشبهة الثانية: المفاهيم غير المحسوسة ليست ذات قيمةٍ معرفيةٍ وفق أصول النزعة التجريبية الوضعية:**

لقد نحا بعض الماديّين منحىً متطرّفاً للغاية لدرجة أنّهم لم يكتفوا بإنكار كلّ وجودٍ ماورائيٍّ، بل ذهبوا إلى أنّ دلالة كلّ مفهومٍ مرهونةٌ بكونه قابلاً لأن يتحقّق في إطار لحسّ والتجربة، أي: إنّهم ينكرون كلّ أمرٍ غيبيٍّ بأيّ نمطٍ كان ويقومون بتحليل كلّ قضيةٍ أو تفكيكها إلى عناصرها الأوّلية بغية فهمها وإدراكها؛ وفي غير هذه الحالة يعدّونها كاذبةً ويعرضون عنها لكونها مهملةً بزعمهم. وعلى أساس هذا الاعتقاد اعتبروا المفاهيم الدالّة على العالم المجرّد ـ وبما في ذلك الله تعالى ـ عاريةً من أيّ معنى ومن ثمّ لا يصل الدور إلى الحديث عن وجودها أو عدم وجودها.

وقد دافع أتباع النزعة التجريبية الوضعية (الفلسفة الوضعية) عن هذه الرؤية المتطرّفة، حيث أنكروا جميع الوجودات الماورائية بذريعة عدم تحقّقها على أرض الواقع في العالم الماديّ وعدم إمكانية تحليلها وتفكيكها إلى عناصرها الأوّلية الأمر الذي دفعهم لإنكار وجود الله عزّ وجلّ أيضاً.

تحليل الشبهة ونقدها:

لا شكّ في أنّ تسليط الضوء على المتبنّيات الفكرية لأتباع الفكر التجريبي الوضعي وبيان جميع جوانبه، يتطلّب إجراء بحثٍ واسعٍ ومستقلٍّ في إطار عناوين فرعية عديدة، ولكن بما أنّه في العصر الراهن أصبح هشّاً وهزيلاً مقابل النظريات المعارضة له، سنكتفي فيما يأتي بذكر بعض النقاط في نقضه:

1) حدوث الدَّور المنطقي الممتنع[1]:

إثبات وجود أمرٍ عن طريق الاستدلال بنفس وجوده يعدّ باطلاً من حيث القواعد العقلية والمنطقية لأنّه يستلزم حدوث الدَّور، فليس من الصحيح بمكان إثبات أنّ القضية صادقةٌ نظراً لكونها ذات معنى ومن ثمّ إثبات أنّها ذات معنى لكونها صادقةً؛ فقد عُدّ وجود المعنى دليلاً على الصدق، وهذا الأخير بدوره عُدَّ دليلاً على وجود المعنى؛ أي قد توقّف وجود الشيء على نفسه، وهو دورٌ باطلٌ.

[1] ـ الدَّور المنطقي يعني توقّف وجود الشيء على نفسه، وحين تحقّقه في أيٍّ من البراهين والاستدلالات فهو يعني بطلان موضوعها. وبعبارةٍ أخرى فإنّ معناه حاجة الأوّل إلى الثاني والثاني إلى الأوّل، إمّا بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ.

إذن، ما ذكره أتباع النزعة التجريبية الوضعية يستلزم تحقّق الدَّور، مـمّا يعني بطلان مذهبهم.

2) استحالة تحقّق المدّعى:

أتباع التجريبية الوضعية يؤكّدون إمكانية تحليل القضايا، أي: إنّهم يقولون إنّ القضية الصادقة التي يمكن فهمها وإدراكها هي تلك التي يمكن تحليلها أو تفكيكها إلى عناصرها الأوّلية عن طريق التجربة المادّية؛ ومن هذا المنطلق نطرح عليهم السؤال الآتي:

حسب ادّعائكم فإنّ معنى القضية لا بدّ من أن يتّصف بالقابلية على التحقّق في الخارج، وهذا المدّعى بذاته هل يندرج تحت القضايا التي يمكن تحليلها أو التي يمكن تفكيكها إلى عناصرها الأوّلية؟

من المؤكّد أنّ هذا المدّعى لا يندرج تحت القضايا التحليلية لكون المحمول لا يتحقّق إلا عن طريق تحليل الموضوع، حتّى لو فرضنا أنّه يندرج تحت هذا النمط من القضايا فلا يتحقّق منه حينئذٍ أيّ معنىً جديدٍ أو مفهومٍ ذي دلالةٍ جديدة، في حين أنّه مطروحٌ في الأساس لإثبات معنىً جديدٍ وهو الاستدلال على ضرورة قابلية تحقّق الشيء في الخارج.

وإذا افترضنا أنّه يندرج تحت القضايا التركيبية القابلة للتفكيك، فيا ترى هل أثبتت التجربة أنّ تحقّق المعنى لجميع القضايا مرهونٌ بقابليتها على التحقّق في الخارج بجميع أجزائها؟ بالطبع لم يقل أحدٌ بذلك.

إذن، التجريبية الوضعيـة تناقض نفسها، وما ادّعاه أتباعها لم يتحقّق في الخارج، لـذا لا يمكن زعم أنّ القضايا الحقيقيـة مشروطـةٌ بالتحقّـق العيـني[1].

3) بطلان مدّعى عمومية القاعدة:

حتّى لو افترضنا أنّه يمكن إثبات ما ذكر عن طريق الحسّ والتجربة، لكن مع ذلك لا يمكن ادّعاء عمومية هذه القاعدة وتطبيقها على جميع القضايا الحسّية والماورائية، إذ يقرّ العلماء التجريبيون بإمكانية تفنيد القوانين العلمية والطبيعية قاطبةً، لذا ليس هناك أيّ قانونٍ طبيعيٍّ ثابت ودائم إلى الأبد؛[2] وعلى هذا الأساس فغاية ما يمكن أن يدّعيه أصحاب المذهب الوضعي هو أنّ دلالةً القضايا على معانٍ قابلة للفهم والإدراك في نطاق الحسّ والتجربة يمكن أن تتحقّق بشكلٍ كلّيٍّ، أي: إنّ تحقّقها ممكنٌ في إطار بعض القضايا المحدودة فحسب، لذا لا يمكن عدّ هذه

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: پوزيتيويسم منطقي (باللغة الفارسية)، ص 14.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 16.

الدلالة شرطاً لكلّ القضايا مطلقاً.

من البديهي أنّ هذا الأمر المتزعزع من أساسه ليس من شأنه أن يكون برهاناً على نقض القضايا المرتبطة بالعالم المجرّد (الماورائي).

4) عدم إمكانية تفنيد القضايا الماورائية:

أتباع التجريبية الوضعية بذلوا ما بوسعهم بغية تفنيد كلّ قضيةٍ تمتّ بصلةٍ إلى الله عزّ وجلّ وعالم الغيب، لكنّهم في الحقيقة لا يمتلكون صلاحية القيام بذلك، فغاية ما في الأمر هو اقتصار مبادئهم وبراهينهم المادّية على نطاق عالم المحسوسات، وحسب التعبير المنطقي فحدود استنتاجاتهم منحصرة في إطار القضية الموجبة الجزئية؛ لذا ليست لديهم الصلاحية ولا القابلية العلمية على نقض كلّ قضيةٍ لا تخضع للحسّ والتجربة، ولو أنّهم خالفوا هذه القاعدة وذهبوا إلى أبعد من استحقاقهم فهذا يعني أنّهم خرجوا عن حدود البحث العلمي وأعرضوا عن الدليل الذي هو الحجّة والبرهان لإثبات كلّ قضيةٍ محسوسةٍ أو غير محسوسةٍ.

استناداً إلى ما ذكر، يمكن للتجريبيين فقط ادّعاء أنّ القضايا المحسوسة قابلة للإثبات ومن ثمّ يمكن فهم معانيها، لكنّهم غير مخوّلين بالحكم على القضايا الماورائية وزعم أنّها غير قابلةٍ للإثبات، لذا لا يحقّ لهم تجريدها عن المعنى.

الفيلسوف الألماني مارتين بوبر الذي يدرج اسمه ضمن زمرة المتعصّبين للنزعة التجريبية والذي كان مدافعاً عنها بكلّ وجوده في فترةٍ من حياته، وصف تفنيد القضايا الماورائية وتجريدها عن الدلالة بالقول: «**من السخرية بمكانٍ أن يقوم الإنسان بتفنيد كلّ ما لا يمكن إثباته عن طريق التجربة، ولقد حاول الفلاسفة في حلقة فيينا إثبات هذا الأمر فأقدموا على تدوين قائمةٍ أدرجوا فيها القضايا التي اعتبروها مستحيلةً... إنّك [أيها الإنسان] مخوّلٌ بطرح رأيك حول القضايا العلمية في إطار ما تمتلكه من علمٍ، وما خلا ذلك من كلامٍ فهو لا يتعدّى كونه هراءً**»[1].

5) النسبوية:

النزعة النسبية (النسبوية) تعدّ واحدةً من التحدّيات التي يواجهها أتباع النزعة التجريبية الوضعية على الصعيد المعرفي، فالحسّ الذي هو باعتراف العلماء التجريبيين متغيّرٌ ومتحوّلٌ، حينما يصبح مصدراً أساسياً ومعياراً وحيداً للعلم والمعرفة وإضفاء المصداقية على جميع القضايا، فليس من الممكن حينئذٍ البتّ بوجود أيّة قضيةٍ أو الجزم بصحّة أيّ مفهومٍ علميٍّ، إذ إنّ احتمال عدم مطابقته

[1] ـ كارل ريموند بوبر، مجلّة (ذهن)، العلم والفرضية (علم وفرضيه)، العدد1، ص102.

للواقع يعدّ أمراً ثابتاً ولا مناص منه في جميع الأطروحات والاستنتاجات إثر عدم استقرار القواعد العلمية وتغيّرها باستمرارٍ.

6) بطلان الفرضية من أساسها وعدم انسجام تفاصيلها:

لقد واجهت المدرسة التجريبية الوضعية نقداً لاذعاً منذ باكورة ظهورها الأمر الذي دعا مؤسّسوها للتراجع عن متبنّياتهم الفكرية بين الفينة والأخرى، ومن ثمّ افتقدت أطروحاتهم الفكرية للرصانة العلمية ولم تشهد انسجاماً منطقياً في جميع تفاصيلها ناهيك عن عدم اتّزانها فلسفياً. أتباع النزعة الوضعية ذهبوا في بادئ الأمر إلى القول بمبدأ التحقّق والبرهان في إثبات مصداقية القضايا (Verifiability principle) لكنّهم بعد ذلك تخلّوا عن هذه الأطروحة وتبنّوا فكرة الثبوت (Confirmability) التي تؤكّد أنّ المعيار الأساسي لمصداقية كلّ قضيةٍ هو إثباتها عن طريق المشاهدة فقط، ومن ثمّ ليست هناك ضرورةٌ لإثباتها بالكامل. فيما بعد طرح التجريبيون المنطقيون نظرية قابلية الاختبار (testability) ومن ثمّ استبدلوا بها نظرية قابلية التفنيد (التجربة والخطأ) (falsability).

وبرغم كلّ الجهود التي بذلها أصحاب هذه النزعة وتعدّد النظريات التي طرحوها لإثبات مزاعمهم، إلا أنّهم لم يتمكّنوا من تحقيق أهدافهم، والأمثلة على ذلك كثيرة لكنّ المجال لا يسعنا لتسليط الضوء عليها هنا، لكن نكتفي بذكر كلامٍ لأحد روّادها وهو الفيلسوف الإنجليزي المعاصر آير، فحينما سُئل عن أهمّ خللٍ في كتابه (لغة الحقيقة والمنطق) الذي ألّفه بهدف إثبات صحّة النزعة التجريبية الوضعية، أجاب قائلاً: «**أعتقد أنّ أهمّ خللٍ في هذا الكتاب هو اشتماله على مواضيع عاريةٍ من الصحّة**»[1]. ووصف البُنية المنطقية المتزعزعة للمدرسة الوضعية بالقول: «**إنّ البحث العلمي [في هذه المدرسة الفكرية] لم تُرسَ دعائمه على أساسٍ قويم منذ بادئ الأمر، وقد حاولت مراراً رأب هذا الصدع لكنّني في كلّ مرّةٍ إمّا اضطررت لأن أُحمِّل الموضوع أكثر من طاقته وإمّا عجزت عن إثرائه بالمبادئ الفكرية كما ينبغي؛ وإلى يومنا هذا ما زالت هذه المدرسة الفكرية تفتقر إلى الأُسس المنطقية المعتبرة**»[2].

* الشبهة الثالثة: عدم اكتمال المعرفة البشرية:

من الذرائع التي تشبّث بها الملحدون لإثبات نزعاتهم المادّية، هي القول بعدم اكتمال المعرفة البشرية، فزعموا أنّ الذهن البشري عاجزٌ عن إدراك الحقائق بشكلٍ تامٍّ وكاملٍ، وكلّ قضيةٍ معرفيةٍ

[1] ـ برايان ماجي، مردان انديشه ـ گفتگوي مگي با آير (باللغة الفارسية)، ص 202.
[2] ـ المصدر السابق.

عرضةٌ للخطأ والبطلان؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن ادّعاء أنّ أحداً يمتلك معرفةً كاملةً بإحدى الحقائق.

ولأجل إثبات مدّعاهم وقعوا في أخطاء وهفوات عديدة بعد أن تمسّكوا بالمدركات العلمية المادّية، ومن ثمّ أدرجوا المعرفة البشرية بالله عزّ وجلّ ضمن هذه القاعدة بحيث لم يستثنوا أيّ أمرٍ غيبيٍّ.

هذه الرؤية التي شاعت في القرون الماضية قد انبثقت في بادئ الأمر من أفكار الفيلسوف إيمانوئيل كانط الذي قال بوجود غيرية بين الذوات «النمونات» (Noumen) وبين الأعراض والظواهر الخارجية «الفنومونات» (Phenomen)[1]، ومن هذا المنطلق أكّد استحالة مطابقة الصورة الذهنية للواقع.

توضيح الشبهة بتفصيلٍ أكثر:

أوّلاً: ادّعى بعض علماء اللاهوت أنّ النقص الموجود في المعرفة البشرية واحتمال حدوث الخطأ فيها محدودٌ بنطاق البراهين اللاهوتية العقلية والفلسفية، وذهبوا إلى أنّ اتّصاف هذه البراهين بالخطأ يضطرّنا للتخلّي عنها وطرحها جانباً والاكتفاء بالبراهين المادّية وتسليط الضوء على الآثار الطبيعية فحسب.

ثانياً: باعتقاد بعض العلماء فإنّ العلوم البشرية عُرضةٌ للتغيير باستمرار، وكذا هي الحال بالنسبة إلى عقيدة الإنسان بالله تعالى، أي: إنّها دائماً في مهبّ رياح التغيير. في العقود الخمسة المنصرمة انخرط بعض المفكّرين المسلمين تحت مظلّة الفكر الماركسي وأطلق عليهم عنوان (المسلمون الاشتراكيون)، وقد دافعوا عن فكرة التغيير هذه[2].

تحليل الشبهة ونقضها:

نذكر النقاط الآتية في نقض الشبهة المطروحة:

1) إن كان المقصود من هذا البرهان هو إنكار العلم البشريّ من أساسه، فهذا ضربٌ من السفسطة التي تنتهي إلى النزعة الشكوكية، ومن المؤكّد أنّه لا يمكن الاستناد إلى الأفكار السفسطائية في

---

[1] ـ الطبيعيات: تؤكّد على أنّ ذهن الإنسان قادر في الأمور الطبيعية فقط على إدراك الأعراض والظواهر «الفنومونات» (**Phenomen**) التي تأتي عن طريق الحسّ والعقل، لكنّه عاجزٌ عن إدراك الذوات «النمونات» (**Noumen**) التي هي موضوع الأعراض والظواهر. وفي مورد الظواهر أيضاً فإن العقل الإنساني- بتركيبه الخاص- يضفي أشكالاً وصوراً خاصة على الأشياء، ولا يمكن الاطمئنان إلى أنّ الواقع ونفس الأمر هو بهذا الشكل وهذه الصورة الظاهرة لعقولنا.

[2] ـ رسول جعفريان، جريان ها وسازمان هاي مذهبي سياسي ايران (باللغة الفارسية)، ص 92.

الاستدلال والبرهنة، ناهيك عن ثبوت بطلانها حسب القواعد الإبستمولوجية.

إضافةً إلى ما ذكر، فالذين أنكروا وجود الله تعالى حسب الفرضية المذكورة لم يأتوا بأيّ دليلٍ معتبرٍ لإثبات مدّعاهم وذلك لكون إقامة الدليل مقدّمةً أساسيةً لتحقّق العلم وإثبات المدّعى.

2) إن لم يكن المقصود بالبرهان المذكور إنكارَ مطلقِ العلم، وأُريد منه إنكار أحد جوانبه فحسب، فهذا يعني أنّ موضوعه ليس من نمط القضية الموجَبة الكلّية، ومن ثمّ ليس من الصواب زعم أنّ جميع المعارف الإنسانية صادقةٌ ومطابقةٌ للواقع. وفي هذه الحالة يمكن القول إنّ أصل المدّعى مقبولٌ وذلك لكون المتديّنين أيضاً لا يعتقدون بمطابقة جميع العلوم والمعارف البشرية للواقع ويقرّون باحتمال طروء خطأ عليها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه العلوم تصنّف في قسمين أساسيين، هما:

أ ـ علوم بديهية.

ب ـ علوم نظرية.

وتصنّف في تقسيمٍ آخر إلى:

أ ـ علوم حضورية.

ب ـ علوم حصولية.

وبطبيعة الحال فإنّ العلوم النظرية وكذلك الحصولية عرضةٌ لطروء الخلل والخطأ وعدم مطابقة الواقع، ومن هذا المنطلق لجأ المتديّنون إلى العلوم البديهية والحضورية، من قبيل برهان الفطرة، لإثبات وجود الله تعالى. كما أنّ علماء اللاهوت استندوا إلى البراهين العقلية والفلسفية ـ التي أُشير إليها في المباحث الآنفة ـ لإثبات وجوده تبارك شأنه وذلك نظراً لضعف احتمال طروء الخطأ عليها في عين قوّة احتمال حدوثه في العلوم النظرية والحصولية.

إذن، يتّضح لنا من هذا الكلام عقم ما ذهب إليه المادّيون من ضرورة التخلّي عن البراهين العقلية والفلسفية والاكتفاء بالبراهين المادّية، لذا لا يمكن التذرّع بنقصان المعرفة البشرية لتفنيد البراهين الدامغة التي ذكرها علماء اللاهوت على صعيد إثبات البارئ عزّ وجلّ. وحسب أصول البحث العلمي، من الممكن طرح هذه البراهين في بوتقة النقد والتحليل العلمي ومن ثمّ الحكم عليها بإنصافٍ ومن دون أيّ انحياز؛ ومن هذا المنطلق نجد الفيلسوف إيمانوئيل كانط الذي ادّعى عدم تطابق التصوّرات الذهنية مع الواقع، قد اعتمد على البرهان الأخلاقي بغية إثبات الله تعالى.

3) لا شكّ في أنّ الذهن البشري عاجزٌ عن إدراك حقيقة الذات الإلهية وكُنهها، لكنّ هذا الأمر ليس وازعاً لزعم عجزه عن إثبات وجود الله تعالى.

4) بالنسبة إلى القول بكون علم الإنسان غير مستقرٍّ، نقول: التغيير في العلوم الحسّية يعدّ أمراً طبيعياً ويحدث باستمرار، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ المحسوسات عرضةٌ للتغيير وغير مصونة من الخطأ، إلا أنّ العلومَ العقلية ثابتةٌ ولا يطرأ التغيير عليها كما لا يحتمل حدوث الخطأ فيها عند إتقانها؛ فقواعد الرياضيات والمنطق على سبيل المثال مستقرّةٌ ولا يمكن تغييرها بتاتاً، لذلك لن يأتي اليوم الذي تتغير فيه نتيجة المعادلة الرياضية (1 + 1 = 2) كما أنّ النقيضين لا يمكن أن يجتمعا في أيِّ آنٍ كان.

وبما أنّ ذات البارئ عزّ وجلّ هي وجودٌ ثابتٌ بسيطٌ ومحضٌ لدرجةٍ يستحيل معها طروء أيّ تغيير على العلم المرتبط بها، فالبراهين العقلية والفلسفية الدالّة على ضرورة وجود واجب الوجود هي أصولٌ عقليةٌ لم يطرأ عليها أيّ تغييرٍ على مرّ العصور، حيث كانت مطروحةً منذ باكورة ظهور علم الفلسفة، لذا نجدها في الفلسفة الإغريقية وفي الفلسفة المعاصرة على حدٍّ سواء. ولكن نظراً لضيق نطاق علمنا بالذات والصفات الإلهية، من المحتمل حدوث اختلافٍ في الآراء المطروحة على هذا الصعيد، إلا أنّ هذا الأمر ليس موضوع بحثنا الحالي، بل محور الكلام هو إثبات وجود الله تعالى الذي أصبح هدفاً لسهام الملحدين.

إذن، بناءً على ما ذكر فإنّ عدم اكتمال المعرفة البشرية لا يعدّ دليلاً يمكن الاستناد إليه في نفي وجود الربّ العظيم.

* الشبهة الرابعة: عدم وجود محمولٍ في قضية (الله موجودٌ):

براهين إثبات وجود الله عزّ وجلّ تهدف إلى تأكيد صدق القضية الآتية: (الله موجودٌ)، لذلك ادّعى بعضهم أنّ كلمة (موجود) التي هي محمولٌ[1] برأي المتدينين، لا تعدّ محمولاً في واقع الحال مـمّا يعني عدم صواب رأي المتدينين.

ومن هذا المنطلق زعم هؤلاء أنّ القضية المذكورة تدلّ على وجود نسبةٍ بين أمرين فقط، ومن ثمّ ذهبوا إلى عدم إمكانية الاعتماد على البراهين العقلية لإثبات وجود الله تعالى.

هذه الشبهة غالباً ما تطرح من قبل الفلاسفة الغربيين، ولدى نقده لبرهان الوجود الذي طرحه

[1] ـ حسب قواعد علم المنطق فكلّ قضيةٍ لها محمولٌ وموضوعٌ، وحينما نقول (الله موجودٌ) فإنّ لفظ الجلالة هو الموضوع وكلمة (موجود) محمولٌ.

القديس أنسلم، ادّعى الفيلسوف إيمانوئيل كانط عدم وجود محمولٍ حقيقيٍّ في القضايا البسيطة كقولنا: (هذه الوردة موجودةٌ)، والسبب في ذلك هو أنّ المحمول في مثل هذه القضايا لا يضفي شيئاً على الموضوع ولا يمنحنا معنىً جديداً، لذا فإنّ كلمة (موجودة) في الجملة المذكورة لا فائدة منها لكوننا على علمٍ مسبق بوجود الوردة (الموضوع)، وواقع الحال أنّ القضية التي تصوّرها هذه الجملة هي: (هذه الوردة الموجودة، موجودةٌ). بناءً على هذا الرأي، فقضية (الله موجودٌ) عاريةٌ من المحمول، ومن ثمّ لا يمكن اعتبارها من جملة القضايا التأليفية التي يشترط في تحقّقها افادة علمٍ جديدٍ ينتقل إلى ذهن المخاطب.

إذن، قضية (الله موجودٌ) لا تتضمّن أيّ محمولٍ حقيقيٍّ، ومن ثمّ فهي عاريةٌ من المعنى[1].

إضافةً إلى ما ذكر، فإنّ قضية (الله موجودٌ) ليست من سنخ القضايا التحليلية لكون المحمول لا يُستنتَج من تحليل الموضوع، ويشترط في كون القضية تحليليةً أنّ إنكارها يؤدّي إلى حدوث تناقضٍ، كقولنا: (كلّ أبٍ رجلٌ)؛ لكنّ إنكار وجود الله تعالى لا يسفر عن حدوث تناقضٍ؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن إدراج قضية (الله موجودٌ) ضمن القضايا التأليفية ولا التحليلية؛ ومن ثمّ فهي ليست قضيةً من الأساس.

تحليل الشبهة ونقضها:

نقول في نقض الشبهة المطروحة أعلاه:

1) ليس من الصواب بمكانٍ اشتراط دلالة القضية على الحقيقة بضرورة إفادتها لمعنىً جديدٍ في ذهن المخاطب، إذ إن القضايا على نوعين، فهي إمّا أن تكون ذهنيةً وإمّا لفظيةً، الذهنية بدورها تتمحور فقط في ذهن المتكلّم من دون أن تلقى إلى المخاطب، لذا لا يمكن إدراجها ضمن القضايا التي تفيد معنىً جديداً؛ ومن هنا يتّضح لنا أنّ القضية لا تتقوّم على إفادة معنىً جديدٍ ولا يشترط هذا الأمر في تحقّقها[2].

2) حسب أصول الفلسفة الإسلامية وعلم المنطق فالمحمولات في القضايا التي تدور حول مباحث وجود الله تعالى وصفاته، لا تعدّ من سنخ الأعراض الذاتية، بل هي ذات الموضوع وعينه، حيث يعبرّ عنها بالقضايا الأزلية أو الهلّية البسيطة؛[3] وهذا الأمر أيّده الرئيس ابن سينا لدى حديثه عن المقدّمات البرهانية، حيث قال: «**وإذا كانت المقدّمات البرهانية؛ يجب أن تكون ذاتية المحمولات**

[1] ـ إيمانوئيل كانط، سنجش خرد ناب (باللغة الفارسية)، ص 3 ـ 661؛ مصطفى ملكيان، مسايل جديد كلام (باللغة الفارسية)، ص 20.
[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: مصطفى ملكيان، مسايل جديد كلام (باللغة الفارسية)، مبحث (إثبات وجود الله)، الدرس 32.
[3] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 93.

للموضوعات الذاتية التي تشترط في البرهان»[1].

استناداً إلى ذلك يتّضح لنا أنّ قضية (الله موجودٌ) هي من سنخ القضايا التحليلية التي أشار إليها الفيلسوف كانط، لذا فإنّ محمولها يُستنتج من تحليل مفهوم الموضوع بهدف إثبات الوجود الإلهي، وسنوضّح هذا الأمر بتفصيل أكثر في المبحث اللاحق.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ اعتراض الفيلسوف كانط لا يرد مطلقاً على البراهين التي تساق لإثبات وجود الله تعالى ولا على استدلالات الفلاسفة في هذا المقام لكونها ليست من سنخ المحمول بالضميمة، وإنّما تطرح لإثبات وجوده جلّ شأنه بصفتها عين الموضوع وتندرج في القضايا الهلّية البسيطة المطروحة في المنطق، ومن هذه الناحية يصبح الوجود محمولاً حقيقياً في القضايا الأزلية.

3) برغم أنّ قضية (الله موجودٌ) تدرج ضمن القضايا التحليلية، لكن يمكن تصوّر معنىً جديد لها، وهو إفادة تأكيد وجود الذات الإلهية للمتديّنين، كما أنّها تخبر عن وجوده لمن لا يؤمن به سواءٌ كان جاهلاً أو شاكّاً أو منكراً؛ حيث يمكن لمن لا يؤمن بالله تحليل القضية في ذهنه والتأمّل فيها ومن ثمّ سيتمكّن من الوصول إلى درجة إدراكها فيعتبرها مساوقةً للوجود الحقيقي.

4) لدى حديثنا عن برهان الصدّيقين وضمن الشبهة الأولى التي تمحورت حول الوجود المحمولي والقضايا الأزلية، قلنا إنّ الفلاسفة المعاصرين من أمثال العلامة محمّد حسين الطباطبائي قد ذهبوا إلى أنّ القضايا التي يكون الوجود محمولاً لها هي قضايا من سنخ عكس الحمل، بمعنى أنّ محمولها هو الموضوع في الواقع وموضوعها هو المحمول، فحقيقة قضية (الله موجودٌ) هي (الموجود الله)، وفي هذه الحالة فهي تفيد معنىً جديداً لأنّها على أقلّ تقديرٍ تشير إلى أنّ الله تعالى هو أحد مصاديق الموجود.

ومن جانب آخر يمكن اعتبار هذه القضية من سنخ القضايا التحليلية التي طرحها كانط لكون محمولها هو (الله) الذي يُستنتَج من خلال تحليل الموضوع (موجود)؛ وهو ما أشرنا إلى تفاصيله في برهان الصدّيقين.

* الشبهة الخامسة: الله ليس موجوداً بالضرورة (ضرورة وصف القضية وليس الحقيقة):

يصف علماء اللاهوت الله تعالى بأنّه واجب الوجود، وهذا العنوان ـ كما هو واضحٌ من دلالته ـ يعني ضرورة وجوده، فمفهوم (ضرورة) هو الجهة في قضية (الله موجودٌ بالضرورة).

[1] ـ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، الفصل الثاني، ص 141؛ ابن سينا، الإشارات (بشرح المحقّق الطوسي والفخر الرازي)، ج 1، ص 38؛ عبد الله جوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، ص 220؛ عبد الله جوادي الآملي، رحيق مختوم (باللغة الفارسية)، القسم الرابع، الجزء الأوّل؛ صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ص 483.

الشبهة التي طرحها الملحدون تتلخص في أنّ الضرورة التي توصف بها القضية ذات المحمول والموضوع تعدّ من سنخ القضايا الذهنية البحتة بحيث إنّها لا تتحقّق على أرض الواقع؛ وهي شبهةٌ طُرحت في غالب الحال بين الفلاسفة الغربيين من أمثال ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط وفندلي وبارنز[1]. يقول الفيلسوف برتراند راسل في هذا الصدد: «**كلمة (واجب) باعتقادي لا تتحصّل منها الفائدة ولا تدلّ على المعنى الكامن فيها إلا حينما تطلق على القضايا التحليلية، أي القضايا التي يؤدّي إنكارها إلى حدوث تناقضٍ... إنّني لا أعتبر الأمر واجباً ما لم يسفر إنكاره عن وقوعنا في تناقضٍ**»[2].

نتيجة ما ذكر أنّ بعض المعترضين يعتقدون بكون الضرورة تتعلّق بالقضايا وحسب، واعتبروها ضرورةً منطقيةً لا تتحقّق إلا ضمن نطاق القضايا التحليلية بحيث يسفر إنكارها عن حدوث تناقض، لكنّهم في الحين ذاته جرّدوا الضرورة العينية والفلسفية من أيّة دلالة[3]. ومن جانب آخر، بما أنّ هؤلاء لا يعتقدون بكون قضية (الله موجودٌ) من سنخ القضايا التحليليّة، لذا يجرّدونها من الضرورة والوجوب.

تحليل الشبهة ونقضها:

برغم أنّ قضية (الله موجودٌ بالضرورة) لم ترد بهذا اللّفظ في النصوص الدينية، لكنّها مستوحاة منها، إذ هناك عباراتٌ أخرى ترادفها في المعنى، وبما فيها ما يأتي:

- «**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**»[4].
- «**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**»[5].
- «**وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ**»[6].

وروي في بحار الأنوار عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال: «الحمد الله الذي أعدم الأوهام أن تنال إلى وجوده»[7]، وروي عنه أيضاً في نهج البلاغة: «ما وَحَّدَهُ مَنْ كَيَّفَهُ، وَلا حَقِيقَتَهُ أَصابَ مَنْ

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: ديفيد هيوم، تاريخ طبيعي دين (باللغة الفارسية)، القسم التاسع (الله في الفلسفة)، ص 65 ـ 66، أميري عسكري سليماني، نقد برهان ناپذيري وجود خدا (باللغة الفارسية)، ص 214 ـ 215.

[2] ـ برتراند راسل، عرفان ومنطق (باللغة الفارسية)، ص 202 و 204.

[3] ـ الضرورة العينية أو الفلسفية هي ضرورةٌ ذات وجود خارجيٍّ لأنّها من ناحية الفلسفة الوجودية ما لم تصل إلى مرحلة الوجوب فهي لا تبلغ درجة التحقّق، حيث قال الفلاسفة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وهذا الوجوب قابلٌ للتحقّق في وجود كلٍّ من الواجب والممكن.

[4] ـ سورة القصص، الآية 88.

[5] ـ سورة الرحمن، الآية 27.

[6] ـ سورة محمّد، الآية 38.

[7] ـ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 221.

مَثَّلَهُ، وَلا إِيّاهُ عَنى مَنْ شَبَّهَهُ، وَلا صَمَدَهُ مَنْ أَشارَ إِلَيْهِ وَتَوَهَّمَهُ، كُلُّ مَعْرُوف بِنَفْسِه مَصْنُوعٌ، وَكُلُّ قائم فِي سِواهُ مَعْلُولٌ، فاعِلٌ لا باضْطِراب آلَة، مُقَدِّرٌ لا بجَوْل فِكْرَة، غَنِيٌّ لا بَاسْتِفادَة، لاَ تَصْحَبُهُ الْأَوْقاتُ، وَلا تَرْفِدُهُ الْأَدَواتُ»[1]، وقال أيضاً: « كائنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم، مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة، فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَات وَالآلة، بَصِيرٌ إذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقه»[2]، وقال كذلك: «سُبحَانَ الواحد الذي ليس غيره، سبحان الدائم الذي لا نفاد له، سبحان القديم الذي لا ابتداء له، سبحان الغنيّ عن كلّ شيءٍ ولا شيء من الأشياء يُغني عنه»[3]. وجاء في دعاء الإمام الحسين(ع) المعروف بدعاء عرفة: «إلهي أنت الغنيّ بذاتك أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عنّي؟!»[4].

كما هو واضحٌ من هذه النصوص فإنّ الله تعالى وجودٌ أزليٌّ سرمديٌّ، وغنيٌّ مطلقٌ قائمٌ بنفسه وهو علّة العلل، في حين أنّ كلّ وجودٍ غيره فانٍ ومفتقرٌ ومعلولٌ له؛ وهذا بطبيعة الحال يعني أنّه واجب الوجود.

وللردّ على الشبهة المطروحة نقول:

1) لا بدّ من التمييز بين معنى الضرورة في علمي المنطق والفلسفة وعدم الخلط بينهما، ففي المنطق تستعمل للدلالة على قسمي القضية، أي مادّتها وجهتها. مادّة القضية تعني نسبة المحمول إلى القضية في نفس الأمر، وجهتها ليس بمعنى نسبة المحمول الواقعية إلى الموضوع في نفس الأمر، بل المقصود منها ما يُدرَك إدراكه من هذه النسبة وفق دلالة العبارة وظاهر القضية، لذا نجد في بعض الحالات أنّ الجهة تنطبق مع المادّة وفي حالات أخرى تتعارض معها، فالوجوب هو مادّة القضية وجهتها في عبارة (واجبٌ أن يكون الإنسان ناطقاً)، ولكنّ المادّة في عبارة (واجبٌ أن يكون الإنسان حجراً) هي الامتناع لأنّ نسبة المحمول (حجر) إلى الموضوع (إنسان) ممتنعةٌ في نفس الأمر، والجهة هي الوجوب حسب دلالة لفظ (واجب)[5].

وأمّا بالنسبة إلى القضية المطروحة للبحث هنا، وهي (الله موجودٌ)، أو في محمولها المعكوس (الموجود الله)؛ فالمادّة والجهة واحدةٌ، وهي الوجوب من النوع الأزلي الذي يترتّب وجوده على مادّة القضية في نفس الأمر. إذن، ادّعاء أنّ الضرورة المنطقية لا يمكن أن تتحقّق في الخارج

[1] ـ المصدر السابق، ج 77، ص 310؛ الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد المعتزلي، الخطبة رقم 186.
[2] ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد المعتزلي، الخطبة رقم 1.
[3] ـ المصدر السابق، ج 20، ص 348.
[4] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: مفاتيح الجنان وسائر كتب الأدعية.
[5] ـ زين الدين عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، ص 109؛ محمّد رضا المظفّر، المنطق، ص 148 ـ 151.

ليس سوى زعمٍ عارٍ من الصواب. وبيان ذلك أنّ الجانب الإثباتي للمدّعى، أي الوجود الذهني وتعلّق الوجوب المنطقي بالقضايا، هو قولٌ صحيحٌ، ولكن حسب القاعدة العقلية التي تقول إنّ إثبات الشيء لا ينفي غيره، لا يستنتج منه نفي الوجوب المنطقي وتعريته عن المعنى في نفس الأمر، فتحقّقه في الخارج متوقّفٌ على ماهية القضية ونوع موضوعها ومحمولها؛ فقضيتا (الإنسان نوعٌ) و(الإنسان كلّيٌّ) تدلان على الوجوب المنطقي، ولكن نظراً لكون الأمور الكلّية لا تتحقّق في الخارج في هيئةٍ كلّيةٍ، فإنّ موضوعها ووجوبها أيضاً لا يتحقّقان في الخارج ضمن هذا الإطار الكلّي. لكنّ قضية (هذه الشجرة خضراء) يتحقّق وجوبها في الخارج تبعاً لتحقّق موضوعها. أمّا بالنسبة إلى قضية (الله موجودٌ بالضرورة) فلو افترضنا أنّ الضرورة أمرٌ منطقيٌّ، سوف تتحقّق في الخارج تبعاً لوجود الموضوع على أرض الواقع. وبتعبيرٍ أكثر دقّة: نظراً لكون وجود الله وجوداً محضاً وأنّه مفيض الوجود على كلّ موجودٍ، فهي متحقّقةٌ في الخارج[1].

إذن، يثبت لنا ممّا ذكر أنّ كلمتي (واجب) و (ضرورة) تفيدان معنىً ثابتاً حتّى وإن جرى إطلاقهما على القضايا الواقعية، ولدى حديثنا عن براهين إثبات وجود الله عزّ وجلّ وبما فيها برهان الإمكان والوجوب، وضّحنا بالتفصيل أنّ الله تبارك شأنه من منطلق كونه واجب الوجود ومنعم الوجود على جميع حقائق الكون، فلا يمكن إنكار وجوده أبداً، وإن أنكره أحدٌ فهو بكلّ تأكيد يكون قد وقع في فخّ التناقض، وذلك بمعنى أنّه ينكر حينئذٍ جميع الوجودات وبما فيها نفسه.

2) المقصود بالوجوب هو تلك الضرورة العينية والفلسفية، فالوجود محتاجٌ في تحقّقه إلى الوجوب؛ وإذا كان من سنخ الوجودات الممكنة فهو بطبيعة الحال مفتقرٌ إلى علّةٍ تفيض عليه الوجود وتجعله ممكناً، وفي هذه الحالة يصبح وجوده ضرورياً وعينياً على أساس العلّة التامّة للوجوب، ولكنّ واجب الوجود الذي هو واجبٌ باقتضاء ذاته يكون وجوبه مؤكّداً.

بناءً على ما ذكر، حينما ننسب الضرورة إلى واجب الوجود (الله) فهي في هذه الحالة تكون مؤكّدةً بذاتها وغير مكتسبةٍ من الغير، أي: إنّها ملازمةٌ لذاته المباركة ومنتزعةٌ منها، وهو ما يعبّر عنه في الفلسفة الإسلامية بـ (الضرورة الأزلية)[2]. إذن، الضرورة المنسوبة إلى الله تعالى تختلف عن الضرورة المنطقية التي طرحها بعض الفلاسفة من أمثال ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط، في حين أنّ بعض المتخصّصين في فلسفة الدين الغربيين التفتوا إلى هذا الاختلاف، كالفيلسوف جون هيك الذي قال: «**النقد المطروح حول الوجوب المنسوب إلى الله ووصفه بأنّه غير مفهومٍ ولا معقولٍ عبر**

[1] ـ في المباحث المتعلّقة بمادّة القضية وجهتها، أشار علماء المنطق إلى وجود بعض الحالات التي يكون الوجوب فيها واحدٌ لكليهما، وبعض الحالات الأخرى التي يختصّ بأحدهما، ففي القضية الأزلية (الله موجود) المادّة والجهة كلاهما ضروريتان، أي: إنّ الوجوب متّحدٌ فيها.

[2] ـ للاطّلاع أكثر،راجع: صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 93.

الاعتراض على برهان الأنطولوجيا، ناجمٌ عن فهمٍ خاطئ، لأنّ البرهان المذكور لا يرتكز على تصوّرٍ لوجودٍ ضروريٍّ بحكم العقل، فمفهوم (واجبٍ الوجود) المتداول في المعتقدات المسيحية ليس له ارتباطٌ بالضرورة العقلية، بل هو مرتبطٌ بشكلٍ أساسيٍّ بنمطٍ من الضرورات الحقيقية التي تساوق وجود الله وتعني أنّه قائمٌ بالذات؛ وعلى هذا الأساس فإنّ تصوّرٍ كون الله واجباً لا ينبغي أن يعتبر قضيةً عقليةً حقيقيةً وضروريةً مساوقةً لقضية (الله موجودٌ)»[1].

* الشبهة السادسة: عدم الانسجام بين صفات الله تعالى:

من الأدلّة التي تشبّث بها الملحدون لإنكار وجود الله تعالى، زعم وجود تضادٍّ بين صفاته، حيث عدّوا الصفات التي ذكرها المتألّهون في وصفه متعارضةً يعارض بعضها بعضاً ومستحيلة التحقّق في مقام الثبوت، فاستنتجوا من ذلك أنّه غير موجودٍ واتّخذوا الإلحاد سبيلاً.

وفيما يأتي نذكر استنتاجاتهم مع تفنيدها:

1) الله تعالى غير متناهٍ:

من الصفات التي تنسب إلى الله عزّ وجلّ هي كونه غير متناه، وبطبيعة الحال فهذه الصفة سببٌ لعدم القدرة على إثبات وجود من يتّصف بها؛ وتوضيح ذلك كما يأتي: لأجل معرفة أحد الأمور ووصفه وتعريفه للآخرين، لا بدّ من أن يكون متناهياً وذا حدود تحدّه؛ إذ لو كان غير متناهٍ وليس محدوداً بحدودٍ معيّنة فلا يمكن وصفه وتعريفه، ومن ثمّ لا يمكن إثبات وجوده. على سبيل المثال قولنا (هذه دائرة) نعني به تمييز هذا الشكل الهندسي عمّا سواه من أشكال أخرى كالمربع والمستطيل والمثلث، وكذا هي الحال بالنسبة إلى سائر الأشكال الهندسية، فحينما نذكر اسمها أو شكلها نروم من ذلك تمييزها عن غيرها؛ ولكنّ الأمر غير المتناهي ليس له شكلٌ معيّنٌ ومن ثمّ لا يمكن وصفه وتعريفه كي يتمايز عمّا سواه. وهكذا إن قلنا (هذه وردة) حيث نقصد من ذلك تمييز هذا الشيء المحدود (المتناهي) الذي هو ليس شجرةً ولا غصناً ولا جذعاً ولا أيّ شيءٍ آخر غير الوردة.

وقد دافع الفيلسوف وليام هدسون عن هذه الشبهة مؤكّداً أنّ إضفاء صفة (لا متناهي) إلى الذات الإلهية، كقولنا هو قديرٌ ورؤوفٌ بلا نهاية، يعدّ ضرباً من التناقض، لذلك استبدل بهذا التعبير كلمة (أكثر)، أي: إنّه اعتبره تعالى أكثر قدرةً ورأفةً[2].

[1] ـ جون هاسبرز، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ص 58.

[2] ـ وليم هدسون، لودويگ ويتگنشتاين (باللغة الفارسية)، ص 6 ـ 72.

تحليل الشبهة ونقضها:

الشبهة المذكورة ترتكز في الحقيقة على افتراضين أساسيين، هما:

أوّلاً: كون الأمر غير متناهٍ يدلّ على عدم إمكانية وصفه.

ثانياً: عدم إمكانية وصف الأمر سببٌ لنفي وجوده.

وفيما يأتي نتطرّق إلى نفي هذين الافتراضين ونقضهما:

الافتراض الأوّل: إنّ كون الأمر متّصفاً باللانهاية وخارجاً عن نطاق الحدود التي تقيّد كلّ أمرٍ آخر، لا يعدّ سبباً لعدم القدرة على وصفه، ومنشأ هذا التصوّر هو الذهن البشريّ ذو النطاق المحدود، حيث يواجه أموراً متناهيةً ذات نطاق معيّن فيلجأ إلى وصفها بأمور متضادّة معها كما أشرنا في الأمثلة السابقة، وعلى هذا الأساس ذهب المعترضون إلى ادّعاء أنّ عدم التناهي متلازمٌ مع عدم الوصف دون أن يقيموا أيّ دليلٍ عقليٍّ يمكن الاحتجاج به. مثلاً لو افترضنا عدم وجود أيّ لونٍ في الكون سوى الأبيض بحيث لا نرى الأشياء إلا بيضاء ـ وهذا يعني عدم تناهي اللون الأبيض ـ كما هي الحال بالنسبة إلى بعض الحيوانات التي لا تبصر سوى لونٍ واحد؛ فهل بإمكاننا ادّعاء أنّ عدم التناهي هذا لا بدّ من أن يدلّ على انعدام اللون الأبيض ومن ثمّ تجريده من صفة البياض؟! أي هل يمكن زعم عدم وجودِ شيءٍ يتّصف بالبياض بسبب عدم تناهي اللون الأبيض؟!

إذن، مجرّد كون الأمر غير متناهٍ لا يعني عدم إمكانية وصفه ومن ثمّ نفي وجوده، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه حسب قواعد الإبستمولوجيا إذا لم نكن نعرف سوى لونٍ واحدٍ ـ كالأبيض ـ بحيث كنّا جاهلين بسائر الألوان التي لا نراها؛ فجهلنا هذا في واقع الحال إنّما يكون في مقام وضع الأسماء للألوان كالأبيض والأحمر والأخضر والأزرق والأسود، ولا يعدّ جهلاً بذواتها، إذ إنّنا نفتقر إلى العلم التفصيلي بمختلف أنواع الألوان وليس بإمكاننا زعم عدم وجودها من الأساس لكوننا لا نراها أو لا نعلم بها. وهذا الأمر يندرج تحت القاعدة الفلسفية المعروفة: (تعرف الأشياء بأضدادها).

الافتراض الثاني: لا شكّ في أنّ عدم إمكانية وصف الأمر ليس سبباً لنفيه، وقد أثبتنا في المباحث الآنفة بطلان هذا الزعم، إذ إنّ عدم الوصف مؤشّرٌ فقط على عدم إمكانية تعريف الشيء وبيانه بالتفصيل (من الناحية المعرفية)، ومن البديهي أنّ عدم إمكانية بيان تفاصيل أحد الأشياء ليس وازعاً للقول بعدم وجوده (من الناحية الوجودية). وبطبيعة الحال فإنّ فقدان التصوّر الواضح حول أحد الأمور اللامتناهية هو في الواقع مرآةٌ تعكس مدى ضيق نطاق ذهننا؛ وعلى هذا الأساس يثبت لنا أنّ أصحاب هذه الشبهة قد خرجوا عن قواعد البحث العلمي والاستدلال الصحيح بعد أن مزجوا بين

المبادئ المعرفية والوجودية ولم يميّزوا بينها.

بناءً على ما ذكر، نستنتج أنّ وجود الله اللامتناهي ليس وازعاً لادّعاء عدم إمكانية اتّصافه بوصف مطلق، بل تبعاً لهذه الميزة الفريدة فهو يوصف بوصفٍ لامتناهي، ألا وهو واجب الوجود الذي لا تحدّه حدودٌ. ولأجل معرفة هذا الوجود الذي لا نظيرَ له بإمكاننا الاعتماد على أوصاف عدمية كما فعل علماء اللاهوت القدماء، حيث نقول إنّه ليس جسماً ولا فانياً ولا جاهلاً ولا عاجزاً، وما إلى ذلك؛ فالعقل البشري من خلال سلب هذه الأوصاف عن الذات الإلهية المباركة يتوصّل إلى صفاتها الثبوتية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وجود الله تعالى غير متناهٍ وتصوّره يفوق قابليات العقل البشري، لذا لا يمكن لإنسانٍ إدراك كُنه الذات الأحدية المباركة ولو إجمالاً، ولكن بما أنّ الطاقات الإدراكية والقابليات النفسية للبشر ذات مراتب متباينة، بإمكانهم إدراك وجودها إجمالاً كلٌّ حسب مرتبته العقلية والنفسية؛ على هذا الأساس تصبح أوصافها قابلةً للإدراك بشكلٍ إجماليٍّ أيضاً وبذلك المستوى نفسه؛ ومن ثمّ نتمكّن من إثبات وجوده شهوداً وعقلاً.

2) عدم تناهي بعض الصفات (الخير والقدرة والعلم):

يرى بعض الناقدين أنّ وصف الله تعالى بصفات مطلقة وغير متناهية يسفر عن حدوث محذور نتيجته التناقض، مثلاً اعتباره مصدراً لخير مطلق يرد عليه إشكال وجود الشرّ في الكون، فالبشرية منذ باكورة خلقتها وعلى مرّ العصور تعاني مآسي ومصائب لا انقطاع لها، ولا سيّما الطبقة الاجتماعية المحرومة والأبرياء الذين يواجهون أحياناً أعتى أشكال الظلم والجور برغم معاناتهم على المستوى المعيشي؛ ومن هذا المنطلق كيف نعتبر خالقهم ذا خيرٍ مطلقٍ وهم في هذه الحالة المزرية؟![1].

وأمّا قدرته المطلقة، فمنذ سالف الأيام كانت عرضةً لاستفسارات عديدة تراود الذهن البشري، فعلى سبيل المثال هل بإمكانه أن يخلق شريكاً له؟ هل له القدرة على خلقة حجرٍ يعجز عن حمله؟[2]. ومن ناحية علمه اللامحدود، فقد قيل إنّه لو كان عالماً بكلّ ما يكتنف حياة بني آدم وملمّاً بجميع حركاتهم وسكناتهم قبل أن يخلقهم، فنتيجة ذلك أنّ كلّ ما يجري في الحياة الدنيا مكتوبٌ في علمه المسبق، وفي غير هذه الحالة يلزم القول بجهله؛ ويترتّب على هذا العلم القول بعقيدة الجبر وسلب الاختيار من الإنسان.

[1] ـ www.farhangshahr.com , p. 58.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص 112.

تحليل الشبهة ونقضها:

سوف نتطرّق إلى بيان تفاصيل ما ذكر في الفصل الخامس من الكتاب ضمن الشبهة الخامسة المطروحة حول صفات الله تعالى، لذا نكتفي هنا بنقضها في إطارٍ موجزٍ.

بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، فليس المقصود بالقول بكون صفات البارئ لامتناهية أنّها مطلقةٌ إلى ما لانهاية من دون أيّ حدٍّ عقليٍّ ومنطقيٍّ، بل هي لامتناهية في نطاق العقل والمنطق؛ وعلى هذا الاساس فليس من المعقول أن يخلق (دائرةً مربّعةً) لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض، والقدرة الإلهية بطبيعة الحال لا يصدر عنها تناقضٌ في القواعد الثابتة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عدم خلقة هكذا شكل مفترضٍ ليس مؤشّراً على ضيق نطاق القدرة الإلهية وإنّما هو شاهدٌ على استحالة تحقّق ذات الشيء وهو ما لا يتعلّق بالقدرة المطلقة. وكذا هي الحال بالنسبة إلى شريك البارئ أو الحجر العظيم الذي يعجز عن حمله، فهذه الأمور كلّها من نمط القضايا التي تتّصف ذاتاً بالاستحالة وعدم التحقّق.

وبالنسبة إلى علم الله تعالى بجميع حركات وسكنات خلقه قبل أن يوجدهم من العدم، نقول: إنّ أصل الموضوع يعدّ أمراً بديهياً لدى علماء اللاهوت، لكنّهم يقيّدونه باختيار الإنسان في أفعاله، أي: إنّ البارئ عزّ وجلّ منذ الأزل على علمٍ بأنّ الطاغية يزيد بن معاوية سيأمر بارتكاب مجزرة كربلاء في العاشر من شهر محرّم الحرام بمحضٍ إرادته واختياره، وبما أنّ هذا العمل متعلّقٌ بالعلم الإلهي الأزلي بقيد الاختيار، فلا مجال لزعم وجود جبرٍ فيه، فهو لا بدّ أن يتحقّق بمحض اختيار فاعله وفي غير هذه الحالة يلزم القول بجهل البارئ بأفعالٍ عباده، وبالطبع فإنّ العلم ليس من سنخ العمل كي يقال إنّه سببٌ لحدوثه. وأمّا بالنسبة إلى كون الله تعالى خيراً مطلقاً، فقد ذكرنا تفاصيل هذا الأمر بإسهابٍ، ونكتفي هنا بالقول:

أوّلاً: الشرّ يعدّ أمراً ملازماً لعالم الطبيعة الزاخر بالخير الكثير، فالإنسان يجني منافع جمّة من النار ولكنّه أيضاً يتعرّض لأضرار منها؛ وبطبيعة الحال فهذا الشرّ القليل ليس بشيءٍ مقابل ذلك الخير العظيم الذي لا يمكن الاستغناء عنه أبداً.

ثانياً: الأذى الذي يصيب الإنسان لا يمرّ دون تعويضٍ، فالله تعالى يجازيه في عالم الآخرة عمّا أصابه من شرٍّ؛ وسوف نسلّط الضوء على هذا الأمر بالتفصيل في الفصل الخامس ضمن موضوع قدرة الله المطلقة والشرّ في الحياة الدنيا.

* الشبهة السابعة: وجود الله تعالى وهمٌ أساسه دوافع فردية واجتماعية :

طرح بعض الملحدين شبهةً فحواها أنّ وجود الله تعالى لا يتعدّى كونه وهماً من صياغة الذهن البشري، ومن هذا المنطلق أنكروه وعدّوه مجرّد انعكاسٍ نفسيٍّ لتصوّرات الإنسان، وفيما يأتي نذكر أهمّ شبهاتهم الواهية على هذا الصعيد، ومن ثمّ ندحضها بالبرهان القاطع:

أوّلاً: وجود الله تعالى ناشئٌ من الشعور بالخوف (شبهةٌ أولى في إطار مبادئ علم النفس):

بعض المفكّرين الملحدين [1] طرحوا الشبهة في رحاب تعاليم علم النفس بغية إثبات أنّ الأمم السالفة كانت تعتقد بالله عزّ وجلّ بسبب خشيتها من الكوارث الطبيعية، كالزلازل والصواعق وما ناظرها من أمور مرعبة؛ لذا حينما كان الخوف يستولي عليهم لم يجدوا بدّاً من اللجوء إلى ملاذٍ آمنٍ يصونهم ويهدّئ من روعهم، وبالطبع فإنّ أفضل خيار لهم هو تصوّر وجود قدرة مطلقة فوق كلّ تلك الكوارث العظيمة؛ وعلى هذا الأساس ابتدعوا إلهاً له القدرة على إنقاذهم ممّا يطرأ عليهم من بلايا تؤرّقهم.

تحليل الشبهة ونقضها:

للردّ على هذه الشبهة نقول:

لو افترضنا أنّ الشعور بالرعب من الحوادث الطبيعية هو السبب في ظهور عقيدة الإيمان بوجود الله تعالى، فلا بدّ من بيان المسألة في إطار النقاط الثلاث التالية:

1) لا ينبغي لنا إطلاق العنان لهذا الافتراض من دون بيان تفاصيل القضية، ولأجل بيان سقمه نطرح السؤال الآتي في بادئ الأمر: ما السبب الذي يحفّز الإنسان على اللجوء إلى الأمور الماورائية في حياته المادّية ولا يعتمد على نفسه أو على قدرات مادّية نظراً لكون الحوادث الطبيعية مادّيةً وليست غيبيةً؟! فيا ترى ألا يدلّ هذا الأمر على طبيعة الإنسان الفطرية ورسوخ وجود الله تعالى في تصوّراته الذهنية؟!

إذن، المخاوف التي كانت تكتنف أذهان الأمم السالفة هي مؤشّرٌ جليٌّ على امتلاكهم فطرةً سليمةً ترتكز على الإيمان بوجود الله تعالى، حتّى لو تنزّلنا ولم نقبل بهذا الأمر، ففي هذه الحالة

[1] ـ برتراند راسل، چرا مسيحي نيستم؟ (باللغة الفارسية)، ص 25؛ محمّد تقي الجعفري، توضيح وبررسي مصاحبه راسل ـ وايت (باللغة الفارسية)، ص 175.

راجع أيضاً: ابن ورّاق، اسلام ومسلماني (باللغة الفارسية)، ص 320؛ تولدي ديگر (باللغة الفارسية)، المؤلّف غير معروف، فصل (رحلةٌ في تأريخ الدين)، ص 2؛ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 23؛ سياوش اوستا (حسن عباسي)، دينداري وخردگرايي (باللغة الفارسية)، مقتبس من موقع إلكتروني، ص 8.

أيضاً لا يكون الخوف برهاناً يثبت صحّة ما ذهب إليه الملحدون. إضافةً إلى ذلك فقد أثبتنا في الفصل السابق لدى حديثنا عن موضوع الفطرة البشرية أنّ الإنسان يؤمن بالله عزّ وجلّ من داعي فطرته الكامنة في ذاته.

2) حسب القواعد العقلية والفلسفية حينما تنعدم العلّة فلا بدّ من انعدام المعلول، ويترتّب على ذلك أنّ الإنسان لا يمكن أن يشعر بالخشية من الحوادث الطبيعية في عصرنا الحديث الذي تطوّر العلم فيه وتمّ استكشاف أسباب وعلل كلّ كارثة عظيمة تشهدها البشرية، وإثر ذلك لا بدّ من إنكار وجود الله تعالى واتّخاذ جانب الإلحاد من قبل جميعٍ الناس؛ لكنّنا نلاحظ أنّ الأمر على العكس من ذلك، إذ إنّ إيمان الناس واعتقادهم بالله تعالى يتنامى ويترسّخ أكثر يوماً بعد يومٍ في جميع مشاربهم وتوجّهاتهم.

3) هل هذا الافتراض يعدّ وازعاً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ؟ فهل يستند هذا الإنكار إلى قاعدة عقليةٍ؟ صحيحٌ أنّ بعض الأمم السالفة ولوهلةٍ من الزمن لم تكن تعتقد بوجود الله عزّ وجلّ نظراً لعدم توفّر الظروف المناسبة والشروط اللازمة؛ إلا أنّها بعد ذلك آمنت به إثر ما شهدته من حوادث مرعبة؛ ولكنّ هذا الإيمان لم يقتصر على الشعور بالخشية، بل ترسّخ بينها وعلى مرّ الأيام اكتشفت براهين قاطعةً تدلّ على وجوده تعالى وتؤكّد سلامة عقيدتها، فأصبح إيمانهم بالربّ العظيم متقوّماً على أسسٍ عقائديةٍ سليمةٍ لا يمكن المساس بها.

إذن، مجرّد انحراف بعض الأمم عن الصراط القويم لا يعدّ سبباً لاتّخاذ جانب الإلحاد وإنكار وجود الخالق بزعم أنّ الاعتقاد به ناشئٌ من دواعي نفسية.

ثانياً: الجهل سببٌ للاعتقاد بوجود الله تعالى (شبهةٌ ثانيةٌ في إطار مبادئ علم النفس):

ادّعى بعض الملحدين أنّ جهل بني آدم في العهود السالفة بالسرّ الكامن وراء طروء الحوادث الطبيعية يعدّ سبباً لاعتقادهم بوجود إلهٍ خالقٍ للكون، فقد كانوا عاجزين عن تفسير ما يشاهدون من بلايا وكوارث عظيمة الأمر الذي جعلهم يعتقدون بإلهٍ أو آلهةٍ بأوصاف عديدة بحيث تُنسب إليهم كلّ تلك الحوادث الطبيعية.

ومن جملة الذين طرحوا هذه الفكرة الفيلسوف أوغست كونت، حيث قسّم المسيرة التأريخية للبشرية في ثلاث مراحل[1]، كما يأتي:

المرحلة الأولى: مرحلة ربّانية مرتكزة على أوهام اكتنفت الإنسان بالنسبة إلى العلل الكامنة وراء

[1] ـ ريموند آرون، مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسي (باللغة الفارسية)، ص 129 ـ 131.

وقوع الحوادث الطبيعية، حيث نُسبت إلى قوى ماورائية وغيبية، من قبيل الأرواح الشيطانية؛ وفي هذه المرحلة ظهرت عقيدة الإيمان بالآلهة.

المرحلة الثانية: مرحلة فلسفية أو عقلية، ولم تُنسب فيها علل الحوادث إلى مناشئ متعدّدة كالأرواح والآلهة، بل لجأ الإنسان فيها إلى العقل واعتقد بوجود إلهٍ واحدٍ مسؤولٍ عنها.

المرحلة الثالثة: مرحلة ظهور البحوث والعلوم التجريبية ورقيّها، حيث اعتمد الإنسان على قابلياته العلمية ووجد نفسه قادراً على وضع تفاسير وتبريرات للحوادث الطبيعية من دون الحاجة إلى إلهٍ أو أيّ قدرةٍ ماورائية[1].

وقد نحا هذا المنحى بعض المفكّرين والفلاسفة الغربيين من أمثال ديفيد هيوم[2] وإريك فروم[3]، كما دوّنت مجموعة من المقالات في بعض المواقع الإلكترونية تأييداً لهذا الرأي[4].

تحليل الشبهة ونقضها:

بطلان هذه الشبهة قد اتّضح في نقض الشبهة السابقة، لذا نكتفي هنا بالردّ عليها في إطارٍ موجزٍ ضمن النقاط الآتية:

1) لو تنزّلنا وافترضنا أنّ الأمم السالفة اعتقدت بوجود الله تعالى إثر عجزها عن معرفة مناشئ الكوارث التي تزعزع أمنها، فالأسئلة التالية تطرح نفسها هنا: لماذا لم تبحث هذه الأمم عن علل هذه الحوادث الطبيعية في الطبيعة نفسها؟ فيا ترى لـِمَ لم تصوّرها في نطاق ظواهر مادّية؟ ما السبب الذي دعاها لأن تذهب إلى الاعتقاد بوجود قدرةٍ غيبيةٍ ماورائيةٍ تفوق قدرة هذه الحوادث الأمر الذي جعلها تؤمن بوجود إلهٍ عظيمٍ يدبّر شؤون الكون؟ فيا ترى ألا يدلّ ذلك على امتلاك الإنسان فطرةً إلهيةً ترشـده إلى بارئـه وبارئ الخلائق أجمعين؟

2) يترتّب على ما ادّعاه الملحدون أنّه تزامناً مع تطوّر البشرية على صعيد العلوم التجريبية ومعرفة مناشئ الحوادث الطبيعية، فهي بنفس ذلك المستوى من التطوّر سوف تتراجع عن الاعتقاد بالله تعالى وتعرض عن المعتقدات الدينية؛ ومن هذا المنطلق نستنتج أنّ المفكّرين والعلماء في شتّى العلوم في هذه الحالة يجب أن يلحدوا بالله تعالى غاية الإلحاد لدرجة أنّهم يصلون إلى

---

[1] ـ ريموند آرون، مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسي (باللغة الفارسية)، ص275.
[2] ـ ديفيد هيوم، تاريخ طبيعي دين (باللغة الفارسية)، ص 9 ـ 10.
[3] ـ إريك فروم، روانكاوي ودين (باللغة الفارسية)، ص 124.
[4] ـ سياوش اوستا (حسن عباسي)، ديندارى وخردگرايي (باللغة الفارسية)، مقتبس من موقع إلكتروني، ص8؛ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 23 و 43 و 56.

مرتبة الكفر المطلق! لكنّنا نلمس أنّ الواقع على خلاف ذلك تماماً، إذ إنّ أبرز العلماء والمخترعين والخبراء في العلوم التجريبية يؤمنون بالله تعالى ويتّخذون الدين منهجاً في حياتهم بحيث إنّ بعضهم يجمع بين الأمرين ويصنّف إلى جانب سائر العلماء المعنيين بالشأن الديني، ويشار هنا إلى إسحاق نيوتن وأديسون وديكارت وماكس بلانك وداروين وبريجسون وأنيشتاين، فلا أحد ينكر أنّ هؤلاء أبرز العلماء التجريبيين في العصر الحديث.

3) حينما يتمكّن العلماء من طرح تفاسير واضحة لمختلف الظواهر العلمية والحوادث الطبيعية، فإنّ مدى اعتبار النتائج التي توصّلوا إليها والنظريات التي ذكروها محدودٌ في نطاق تجاربهم وتخصّصاتهم العلمية المادّية ولا يمكن تسريته إلى المعتقدات الدينية والحقائق الماورائية، لذا لا يمكن الاعتماد على تجاربهم المادّية لإنكار وجود الله عزّ وجلّ.

فيا ترى من الذي خلق هذا العالم المادّي؟ من الذي أوجد عناصره الأوّلية ومنحه كلّ هذه الخواصّ والميزات الذاتية؟ بما أنّه عالمٌ من سنخ الممكنات وبحاجة دائمة إلى أمر غيبيٍّ يتقوّم عليه، فما هي تلك العلّة الماورائية التي يرتكز عليها؟ هذا إضافةً إلى العديد من الأسئلة التي تطرح في هذا المضمار وليس للعلوم التجريبية المادّية قابليةٌ على ذكر أجوبة شافية لها، وبالطبع فإنّنا نجد أجوبةً لها في رحاب المباحث الفلسفية والعلوم العقلية، فالمادّيون لهم القدرة على طرح تفاسير علمية للحوادث التي تطرأ في الحياة الدنيا فحسب، وقد حثّت التعاليم الدينية على هذا الأمر وشجّعت على طلب العلم بغية استكشاف واقع العلاقة العلّية بين الحوادث الطبيعية وعلّتها الأساسية، لذا لا يمكن أبداً زعم أنّ عدم معرفة علّة هذه الحوادث دليلٌ على إنكار وجود الله تعالى، وقد أثبتنا في حديثنا عن برهان الصدّيقين أنّ العالم المادّي بحاجةٍ دائمةٍ إلى واجب الوجود لكونه عالماً ممكناً ومفتقراً في ذاته.

فضلاً عمّا ذكر فالاكتشافات العلمية الحديثة التي شهدتها البشرية من قبل مختلف العلماء، ولا سيّما في مجال المجرّات الكونية والمنظومات الشمسية، قد جعلت هؤلاء العلماء يذهلون من عظمة الكون ويؤمنون بوجود قدرة فائقة تسيطر عليه، فأذعنوا بأنّ الله تعالى وحده له القدرة على ذلك. ويمكن للقارئ الكريم الاطّلاع على بعض أقوال العلماء والمفكّرين الذين تخصّصوا في العلوم المادّية والفلكية ولا سيّما ما يتمحور منها حول الاعتقاد بوجود الله تعالى وإثبات أنّ هذا العالم المادّي ليس سوى قطرةٍ من بحرٍ عظيمٍ تنعكس في مرآة حقائق ماورائية[1].

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: اثبات وجود خدا به قلم چهل تن از دانشمندان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام.

ثالثاً: الاعتقاد بوجود الله تعالى ناشئٌ من أفكار خرافية وتقاليد اجتماعية

(شبهةٌ في إطار علم الاجتماع):

لجأ بعض الملحدين إلى مبادئ علم الاجتماع للتشكيك في عقيدة الإيمان بالله تعالى، إذ نسبوها إلى أفكار خرافية سادت في المجتمعات السالفة. وقال هؤلاء إنّ القرائن التأريخية تشير إلى رواج ثقافات وتقاليد خاصّة في التجمّعات البشرية الأولى أدّت فيما بعد إلى الاعتقاد بوجود خالق للكون، وقد أيّد عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم هذه الرؤية مؤكّداً أنّ الأمم السالفة كانت متأثّرةً بقضايا عاطفية خارجة عن نطاق القواعد العقلية بحيث أخذتها النشوة في ظلّ أحاسيس موهومة فظهر في كنفها مفهوم (مانا) الذي يدلّ على القوى الطبيعية العظمى، وبمرور الزمان تحوّل هذا المفهوم إلى (الله). كما أنّ بعض علماء الاجتماع أيّدوا هذه الفكرة فدوّنوا مقالاتٍ[1] في مختلف المواقع الإلكترونية[2] دفاعاً عنها.

تحليل الشبهة ونقضها:

نقول في نقض الشبهة المطروحة أعلاه:

1) نحن لسنا بصدد نقد وتحليل ما إن كانت فرضية الاعتقاد بالله تعالى ناشئةً من الأعراف والتقاليد الاجتماعية للأمم السالفة أو لا، فهذا الأمر تأريخيٌّ ـ اجتماعيٌّ وهو موكولٌ إلى مباحث علمَي التأريخ والاجتماع، ولكن ننوّه بأنّ العلماء المختصّين بهذين الفرعين قد أكّدوا عدم إمكانية تقييد الدين بالتقاليد الاجتماعية، لذلك عدّوه ذا منشأ فردي أيضاً، حيث توصّلوا في بحوثهم إلى أنّ التجارب الشخصية كان لها الأثر البالغ هذا الصعيد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأديان السماوية تؤمن بكون سيّدنا آدم (ع) هو الإنسان الأوّل الذي تكاثرت البشرية من نسله وقد كان مؤمناً بالله عزّ وجلّ، بل إنّه نبيٌّ من الأنبياء؛ لذا لا صحّة لمزاعم من ادّعى من علماء التأريخ بأنّ الإنسان الأوّل لم يكن يعتقد بوجود الله تعالى أو أنّه كان يعبد الأوثان أو الظواهر الطبيعية، وذلك لما يأتي:

- ليس هناك أيّ دليلٍ معتبرٍ يثبت صحّة عدم إيمان الإنسان الأوّل، بل كلّ ما ذكر مجرّد فرضياتٍ لا تستند إلى أيّ أساسٍ علميٍّ، ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد عليها أبداً لإثبات المدّعى.

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صاموئيل كينغ، جامعه شناسي (باللغة الفارسية)،، ص 134؛ فيليسين شاليه، تاريخ مختصر اديان بزرگ (باللغة الفارسية)، ص 477؛ دانييل بالس، هفت نظريه در باب دين (باللغة الفارسية)، الفصل الثالث؛ ابن ورّاق، اسلام ومسلماني (باللغة الفارسية)، ص 17 و 120.

[2] ـ www.farhangshahr.com

- ربّما تكون هناك أسبابٌ خفيّةٌ علينا أدّت إلى تحريف أو زوال المعتقدات الدينية للبشرية بعد فترةٍ من استيطانها الكرة الأرضية، لذا إن افترضنا صحّة ما ذكره بعض المؤرّخين من كون الأمم السالفة ذهبت إلى عبادة الأوثان أو الظواهر الطبيعية، فهذا الأمر في الواقع يحكي عن حال بني آدم في المراحل التالية من العهد الأوّل؛ إذ ليس هناك أيّ برهان على رواج هذه المعتقدات الزائفة في باكورة ظهور البشرية كي يتّخذه الملحدون اليوم ذريعةً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ.

2) لو تنزّلنا وافترضنا أنّ الأمم السالفة لم تكن تعتقد بوجود الله تعالى ولم تعتنق أيّ دين وأنّها على مرّ العصور وبعد نشأة مجتمعات بشرية عديدة وفي ظلّ قوانين ومقرّرات ثابتة إلى حدٍّ ما، بدأت تتبنّى فكرة وجود خالقٍ للكون؛ نتساءل ونقول: هل يحقّ لنا التشكيك بوجود الله عزّ وجلّ لمجرّد افتراض أنّ الأمم السالفة قد اعتقدت به إثر أعرافها وتقاليدها الاجتماعية؟ هل يمكن للعقل أن يحكم بإنكار وجود الله تعالى لمجرّد كون بعض الأمم آمنت به متأثّرةً بتقاليدها وقوانينها الاجتماعية؟ هذا إضافةً إلى مجموعة من الاستفسارات التي تحتاج إلى إجاباتٍ شافية، وقد قلنا آنفاً إنّه لا يمكن اتّخاذ الأحداث التأريخية ذريعةً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ، لذاً ينبغي لمن طرح الشبهة أن يأتي ببراهين تثبت صحّة مدّعاه.

3) يا ترى ما السبب الذي دعا بعضهم لأن يسوق مسيرة التغييرات التي طرأت على القوانين والأعراف الاجتماعية والنشاطات التجريبية والمعتقدات الغيبية للأمم السالفة نحو وجهةٍ منحرفةٍ وزعم أنّ تلك الأمم لم تكن تؤمن بالله تعالى لكنّها على مرّ الزمان آمنت بقدرةٍ ماورائيةٍ تحت عنوان (مانا)؟ من المؤكّد أنّ الذي ذهب إلى هذا الرأي ليس لديه أيّ برهان يثبت مدّعاه، لكن حسب الوقائع التأريخية الثابتة وكذلك بإقرار الملحدين أنفسهم فإنّ الأمم السالفة كانت تؤمن بقدرةٍ ميتافيزيقيةٍ عظيمة، لذا ألا يمكن القول إنّ هذه العقيدة تنمّ عن امتلاك الإنسان لفطرةٍ سليمةٍ تسوقه نحو البارئ الحقيقيّ للكون وإنّ الأعراف الاجتماعية قد تأثّرت بهذه الفطرة فروّجت لهذه العقيدة الحقّة؟

إذن، النزعة الفردية والاجتماعية إلى الاعتقاد بوجود قدرةٍ ميتافيزيقيةٍ عظيمة كانت على مرّ العصور سائدةً بين مختلف الأمم والمجتمعات، وهذا ما لا يمكن لأحدٍ إنكاره؛ فيا ترى ألا يدلّ على وجود فطرةٍ إلهيةٍ لدى الإنسان تسوقه نحو الإيمان بالله الواحد الأحد الذي أودع في باطنه هذه الفطرة السليمة؟!

رابعاً: الاعتقاد بالله تعالى مبتدعٌ من قبل الطبقة البرجوازية (شبهةٌ في إطار الفكر الماركسي):

كما هو معلومٌ فإنّ أصحاب النزعة المادّية وعلى رأسهم الماركسيون، يفسّرون جميع الظواهر

الكونية والاجتماعية من زاوية ماديّة بحيث حلّلوها وفق أداء الآلات والمعدّات الإنتاجية، ومن هذا المنطلق فهم يعتقدون بكون الدين والله مفهومين من صناعة الطبقة البرجوازية التي قصدت بذلك إخضاع الطبقة المحرومة (البروليتاريا) واستثمار طاقاتها الإنتاجية.

يقول منظّر الشيوعية فلاديمير لينين: «**الدين هو أحد أشكال الضغط النفسي على الطبقة الكادحة التي تبذل جهودها خدمةً للآخرين وتعاني الحرمان**»[1].

ويقول موريس كونفورس: «**إنّ الدين يعدّ أمراً مرفوضاً لكونه مجرّد منظومةٍ متقوّمةٍ على أوهامٍ روّجها أعوان الطبقات الحاكمة بهدف خداع عامّة الناس**»[2].

كما يقول كارل ماركس إنّ الإنسان هو من يصنع الدين[3]، وإنّ الاعتقاد بإلهٍ واحـدٍ أو عدّة آلهةٍ هو نتيجةٌ مشؤومةٌ للصراع الطبقي؛ لذا فهو أمرٌ منبوذٌ، بل لا بدّ من أن يترك ويحتقر[4].

تحليل الشبهة ونقضها:

نردّ على الشبهة المذكورة بالقول:

1) ليس هناك أيّ برهان يثبت صحّة القول بكون الدين والإيمان بالله تعالى من صياغة إحدى الطبقات الاجتماعية كالطبقة البرجوازية، ومن ثمّ إبطاله من أساسه، ناهيك عن أنّ البرهان القاطع على خلاف ذلك؛ فقد ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ الاعتقاد بالله تعالى يضرب بجذوره في باطن الإنسان وضميره لكونه منبثقاً من فطرته السليمة التي أودعت في نفسه تزامناً مع خلقته وخلقة أبيه آدم (ع)، وبالطبع فهي ستدوم حتّى آخر لحظةٍ من حياة البشرية[5].

لا ريب في أنّ العهود السالفة شهدت ظهور مجتمعات ذات مشارب وتوجّهات متنوّعة وفي الحين ذاته شهد كلّ مجتمعٍ ظهور عدّة طبقات من الناحية الماديّة كالأثرياء والمُعدمين الكادحين الذين غالبيتهم من العمّال والفلاحين، لذا فإنّ رواج عقيدة الإيمان بالله تعالى على مرّ العصور وبين شتّى الفئات الاجتماعية لا شأن لها بالأوضاع الاجتماعية للبشرية، بل هي حقيقةٌ ثابتةٌ سادت

[1] ـ فلاديمير إليتش لينين، ماترياليسم تاريخي (باللغة الفارسية)، ص 61.
للاطّلاع أكثر، راجع: السيّد رضا الصدر، سخنان سران كمونيزم درباره خدا (باللغة الفارسية).

[2] ـ موريس كونفورس، دانش رهايي وارزش هاي انساني (باللغة الفارسية)، ص 28.

[3] ـ أندريه بيتر، دانش رهائي وارزش هاي انساني (باللغة الفارسية)، ص 28.

[4] ـ دانييل بالس، هفت نظريه در باب دين (باللغة الفارسية)، ص 209 ـ 210؛ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 24.

[5] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: فيليسن شاليه، تاريخ مختصر اديان بزرگ (باللغة الفارسية)، ص 12؛ جون بي. ناس، تاريخ جامع اديان (باللغة الفارسية)، ص 23؛ جون بيرنال، علم در تاريخ (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 75؛ صاموئيل كينغ، جامعه شناسي (باللغة الفارسية)، ص 126.

بين الغنيّ والفقير على حدٍّ سواء دون أن يبتدعها أحدٌ، والتأريخ يشهد في جميع مراحله على وجود أثرياء مؤمنين وآخرين ملحدين إضافةً إلى وجود فقراء أيضاً من هذا القبيل.

لا بدّ لأتباع النزعة المادّية ـ ولا سيّما الماركسيين ـ من الالتفات إلى أنّ موريس كونفورس لم يقل إنّ الدين قد أُسس بواسطة أتباع الطبقة الحاكمة، بل قال إنّ هذه الطبقة قد عملت على ترويجه؛ كما قال أيضاً: «**وعلى أيّ حالٍ، فالدين لم يظهر بصفته وسيلة ضغطٍ تُفرض على عامّة الناس، بل نشأ في كنف هذه الطبقة**»[1].

2) حسب القاعدة الشائعة بين العقلاء فإنّ فرض المحال ليس بمحال، لذا لو افترضنا تنزّلاً بكون الاعتقاد بالله تعالى قد نشأ في بادئ الأمر بين فئة اجتماعية معيّنة، فكلّ عاقلٍ تتبادر في ذهنه الأسئلة الآتية: هل نسبة عقيدةٍ خاصّةٍ إلى فئة معيّنة تعدّ برهاناً لبطلانها؟ يا ترى ألا يقتضي العقل دراسة وتحليل ماهية الاعتقاد بوجود الله تعالى بغضّ النظر عن منشئه والدوافع التي دعت الناس إليه؟ فهل من الصواب بمكانٍ الحكم على بطلان هذه العقيدة من دون الخوض في تفاصيلها ومعرفة دواعيها الحقيقية؟

إذن، ادّعاء أتباع النظرية الماركسية بكون الطبقة البرجوازية هي التي أوجدت الدين، لا يعدّ برهاناً لتفنيد حقيقة وجود الله تعالى حتّى إن افترضنا صحّته؛ وقد ذكرنا الأدلّة التي تثبت حقّانية الدين في الفصل السابق.

3) حتّى إذا قمنا بتحليل الرؤية الماركسية بانحيازٍ إلى أطروحاتها المادّية، فلا مناص من القول إنّ الأمر الذي دعا كارل ماركس إلى اعتبار الدين واقعاً اجتماعياً فُرض من قبل الطبقتين البرجوازية والحاكمة هو تلك الضغوطات النفسية والاجتماعية التي كان متأثّراً بها، لذا رام من أطروحته هذه اكتساب دعم الطبقة المتديّنة وأرباب رجال الكنيسة من غير الموالين للحكّام والأثرياء وعامّة الناس بغية تعزيز موقفه ونشر أفكاره، وذلك لأنّه ولد في كنف أسرة يهودية إلا أنّ والده اعتنق المسيحية فيما بعد؛ ناهيك عن معاناته المادّية الشديدة والفقر المدقع الذي كانت أسرته تعانيه[2]، كما أنّه عاش في رحاب مجتمعٍ شهد فساداً ملحوظاً للشخصيات الدينية التي كانت مواليةً للطبقة الحاكمة وتقتات بفتات مائدتها التي تجنى إليها أموال الطبقة الفقيرة المغلوبة على أمرها؛[3] والكلام الآتي يثبت بوضوحٍ كيف كان ساخطاً على الديانة المسيحية المحرّفة، وهذا السخط بطبيعة الحال كان سبباً لتبنّي نظرياته المادّية، حيث قال: «**المقرّرات الاجتماعية التي تطرحها المسيحية تسوّغ**

[1] ـ موريس كونفورس، دانش رهايي وارزش هاي انساني (باللغة الفارسية)، ص 28.
[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: دانييل بالس، هفت نظريه در باب دين (باللغة الفارسية)، ص195.
[3] ـ ماركس وماركسيسم (باللغة الفارسية)، ص 240 نقلاً عن كتاب: خدا در انديشه بشر (باللغة الفارسية)، ص 79.

العبودية الموروثة من السلف، حيث مجّدت الأرستقراطية التي سادت في القرون الوسطى وساندتها برغم علمها بأنّ الأرستقراطيين الفاسدين كانوا يدنّسون حقوق الطبقة الفقيرة ويتسبّبون في معاناتها ومآسيها، فهي مقرّراتٌ تبرّر وجود طبقة حاكمة مستبدّة وطبقة محكومة محرومة... إنّ المقرّرات الاجتماعية المسيحية توكل تعويض كلّ ما يعانيه الفقراء إلى عالم الآخرة، لذا تبرّر ما يتعرّضون له في الدنيا بأنّه جزاء على الخطيئة الأولى... أو تبرّره بأنّه ابتلاءٌ إلهيٌّ مفروضٌ عليهم».

إنّ انحراف رموز الديانتين المسيحية واليهودية قد أثّر سلباً في توجّهات ماركس، إذ إنّهم لم يكترثوا بشؤون الناس وتنصّلوا من واجباتهم الملقاة على عاتقهم بصفتهم رجال دين، لذا كانت تصرّفاتهم الهوجاء سبباً لتنامي النزعات المادّية وظهور الأفكار العلمانية والتقليل من شأن الدين، بل إنكاره من الأساس[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ ماركس وأتباعه قد ارتكبوا خطأً فادحاً بحقّ الأديان السماوية وتعاليمها حينما نسبوا أفعال رجال الدين اليهود والنصارى إليها، حيث بادروا إلى إنكار وجود الله تعالى ونفي الدين من أساسه متذرّعين بانحراف أرباب هاتين الديانتين؛ فضلاً عن ذلك فإنّهم لم يوجّهوا أنظارهم إلى التعاليم الإسلامية السمحة التي تدعم الطبقة الاجتماعية المحرومة وتدعو إلى الحرية وإقامة العدل في المجتمع.

لا ريب في أنّ الإسلام الذي غفلوا عنه يعدّ ديناً متكاملاً من جميع النواحي المادّية والمعنوية، فالعمل بأوامره وترك نواهيه يسوق البشرية نحو العيش في رحاب مدينة فاضلة في الحياة الدنيا والتمتّع بسعادة دائمة في الحياة الآخرة، وعلى هذا الأساس فقد تمكّن في القرون الأولى من إرساء دعائم حضارةٍ عظيمةٍ لا نظير لها لدرجة أنّ الحضارة الغربية اليوم مدينةٌ لها بكلّ ما لديها من إنجازاتٍ علميةٍ وإنسانيةٍ منذ باكورة ظهورها. ولا ننسى أنّ البروتستانتية المسيحية قد تمخّض عنها حدوث تغييراتٍ مشهودةٍ في العالم الغربي ولا أحد ينكر ذلك[2].

إذن، طبقاً لما ذكر فهل يمكن زعم أنّ الدين (أفيون الشعوب) أو أنّه الدعامة الأساسية التي استندت إليها الطبقة البرجوازية؟! بالطبع لا.

---

[1] ـ محمّد حسن قدردان قراملكي، سكولاريزم در مسيحيت واسلام (باللغة الفارسية)، القسم الأوّل من الكتاب.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: ماكس فيبر، اخلاق پرتستان وروح سرمايه داري (باللغة الفارسية).

* الشبهة الثامنة: عدم الحاجة إلى الله تعالى في معرفة حقائق الكون

(العلم الحديث يتحدّى الدين)

ذكرنا آنفاً أنّ بعض الملحدين عدّوا جهل الناس وعجزهم عن تفسير الظواهر والحوادث الكونية سبباً لظهور الدين والاعتقاد بوجود الله تعالى، وقد نقضنا هذه الشبهة في محلّها؛ ولكنّها طرحت مجدّداً في تقريرٍ آخر، حيث زعم المادّيون أنّه بتطوّر العلم الحديث وتنامي العلوم التجريبية أمسى العلماء قادرين على معرفة حقائق الكون ووضع تفاسير علمية صحيحة لمختلف الظواهر والأحداث الكونية من دون الحاجة إلى الدين أو الله تعالى، كما ادّعوا أنّ الإنسان بات قادراً على تسخير جميع القابليات المادّية لمصلحته ومعرفة حقائقها، لذا فهو في غنىً عن الاعتقاد بالعلل والتفاسير الماورائية.

ويذكر مؤرّخو العصر الحديث أنّ الفيزيائي الفرنسي الشهير بيير لابلاس عندما بعث كتابه (ميكانيكا الأجرام السماوية) إلى نابليون بونابرت الذي لم يلمس فيه أيّ كلامٍ حول تأثير الله تعالى وقدرته في الكون، سأل لابلاس عن ذلك، فأجابه بالقول: «**لست بحاجةٍ إلى هذه الفرضية**»[1]. وقد أيّد هذه الرؤية دعاة الإلحاد والعلمانية من منطلق تصوّرهم أنّ البشرية في غنىً عن الدين والاعتقاد بوجود خالق له، فقد ظنّ هؤلاء أنّ تطوّر العلوم التجريبية وتنامي قدرات العقل البشري بلغت درجة الكمال وكلّ ما سوى ذلك من أمور غيبية لا فائدة منه.

في الآونة الأخيرة جرى تدوين مقالاتٍ تدافع عن الأفكار المادّية العلمانية[2] وظهرت الكثير من المواقع الإلكترونية التي تروّج لها[3].

تحليل الشبهة ونقضها:

مع أنّ الشبهة واضحة البطلان، لكن نذكر النقاط الآتية في دحضها:

1) تستند الشبهة المذكورة إلى افتراض أنّ الاعتقاد بوجود خالقٍ عظيمٍ يترتّب عليه تهميش سائر العلوم والعلاقات العلّية الحاكمة على أمور الكون لدرجة أنّ معتنقي الأديان ينسبون كلّ حدثٍ إلى الله تعالى مباشرةً؛ وتؤكّد أنّ هذه العقيدة تشابه ما ذهب إليه الإنسان القديم بكون الأحداث المخيفة مثل الزلازل والبراكين والأعاصير والكسوف والخسوف تقع إثر سخط الله من الأفعال القبيحة التي يرتكبها الناس.

---

[1] ـ إيان باربر، علم ودين (باللغة الفارسية)، ص 52 ـ 72.

[2] ـ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 43؛ ابن ورّاق، اسلام ومسلماني (باللغة الفارسية)، ص 255.

[3] ـ www.farhangshahr.com , p. 58.

هذه الفرضية في الواقع تهمةٌ واهيةٌ للأديان السماوية، ولا سيّما الإسلام الحنيف، فهي زعمٌ باطلٌ لا يستند إلى أيّ برهان منطقيٍّ يقبله العقل؛ فالقرآن الكريم الذي نزل قبل أكثر من أربعة عشر قرناً قد تضمّن حقائق علميةً لا نظير لها، ومن جملتها أنّه أشار إلى وجود علاقات عليّة بين بعض الأحداث السماوية والأرضية[1]، فهناك آياتٌ توضّح كيفية تكوّن السحب ونزول الأمطار ونموّ النباتات[2]، وآياتٌ تصف حركة الرياح والسحب بشكلٍ علميٍّ[3]، وأخرى تتحدّث عن طبيعة الجبال وسكون الأرض[4].

فضلاً عن ذلك فالأحاديث والروايات بدورها أكّدت مواكبة التعاليم الإسلامية للمعارف والعلوم بشتّى أنواعها، وبما فيها الحديث الآتي المروي عن الإمام الصادق (ع): «**أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب، فجعل لكلّ سببٍ شرحاً، وجعل لكلّ شرحٍ علماً، وجعل لكلّ علمٍ باباً ناطقاً، عرفه من عرفه وجهله من جهله**»[5].

2) يا ترى هل يمكن ادّعاء وجود تعارضٍ بين استكشاف العلاقات العلّية للقضايا الطبيعية والاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ؟

الإجابة عن هذا السؤال اتّضحت بشكلٍ مجملٍ في المباحث الآنفة، وقلنا إن رأي من أجاب بـ (نعم) مدحوضٌ بالبرهان القاطع، فالتعاليم الإسلامية قبل أكثر من أربعة عشر قرناً قد حفّزت المسلمين على طلب العلم في المجالين النظري والتجريبي، كما أنّ المؤمنين بالله تعالى قد أكّدوا وجود عللٍ تكوينيةٍ كامنةٍ في مختلف الأحداث وأثبتوا عدم وجود أيّ تباينٍ بين استكشافها والبحث عن مناشئها وبين وجود الله عزّ وجلّ.

لا ريب في أنّ المعتقدين بالدين لا يرفضون قانون العلّية ولا ينسبون كلّ أمرٍ صغيرٍ وكبيرٍ في الكون مباشرةً إلى الله تعالى، إلا أنّهم يعتقدون بأنّه علّة العلل ومسببها، ولكن إثر تطوّر العلوم واتّساع نطاقها اتّضح وجود عللٍ طبيعيةٍ كامنةٍ وراء الأحداث التي يشهدها الكون، وهذا الأمر بطبيعة الحال يؤيّد عقيدة المتديّنين ويدحض ما ذهب إليه العلمانيون الذين أنكروا كلّ دورٍ لله تعالى في كلّ مجريات الحياة.

3) اتّضح لنا من المباحث الآنفة أنّ مجريات الأحداث في الكون تسير وَفق نظام العلّية، فإمّا أن

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد حسن قدردان قراملكي، اصل علّيت در فلسفه وكلام (باللغة الفارسية).
[2] ـ سورة البقرة، الآية 22؛ سورة الحج، الآية 5؛ سورة السجدة، الآية 27.
[3] ـ سورة الروم، الآية 48.
[4] ـ سورة لقمان، الآية 10.
[5] ـ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 90.

يكون الله تعالى هو العلّة المباشرة لها وإمّا أنّه جعل عللاً أخرى تتسبّب في وقوعها؛ وإلى جانب نظام العلّية وضع نظاماً كونياً متناسقاً لا يشوبه أيّ نقصٍ ولا خللٍ، وبالطبع فاستكشاف كُنه هذا النظام البديع يميط اللثام عن حقائق مذهلة يعجز الذهن البشري عن تصوّرها، لذلك نجد كثيراً من العلماء والمكتشفين غير المتدينين يؤمنون بالبارئ جلّ وعلا فور اطّلاعهم على هذه الحقائق. في علم الفيزياء على سبيل المثال، فإنّ أصغر مكوّنات المادّة، أي الذرّة ومكوّناتها، تحظى بنظم وتركيبٍ خارق للعادة بحيث إنّ الإلكترونات تدور في مداراتٍ ثابتةٍ وبسرعةٍ فائقة حول نواة الذرّة من دونٍ حدوث أيّ خللٍ فيها برغم تناهيها في الصغر وسرعتها المذهلة. فيا ترى كم هي القدرة التي تتمتّع بها ذرّة عنصر اليورانيوم المتناهية في الصغر؟!

إذن، تطوّر مختلف العلوم المادّية في واقع الحال قد قوّى عقيدة الإنسان بالدين ورسّخ إيمانه بوجود الله تعالى، فيوماً بعد يوم يدرك الإنسان عظمة الخالق الجليل الذي نظم الكون في إطارٍ منسجمٍ وجعل لكلّ حدث ـ صغيراً كان أو كبيراً ـ علّةً تتسبّب في وقوعه؛ وهو ما اعترف بها العلماء المادّيون أنفسهم مراراً وتكراراً لدرجة أنّ بعضهم قال يمكننا تلخيص هذه الحقيقة في كتابٍ نسمّيه (إثبات الله) على أساس النظريات المادّية.

4) لا ريب في أنّ استكشاف العلاقات العلّية بين مختلف القضايا لا يعدّ دليلاً على إنكار وجود الله عزّ وجلّ، فحتّى إن تمكن العلم التجريبي الحديث من بيان الأسباب الفيزيائية لبعض الأحداث والوقائع التي يشهدها الكون، لكنّ هذا الأمر ليس برهاناً يثبت عدم وجود خالقٍ للكون، وبطبيعة الحال فإنّ غاية ما يثبته هو وجود نظام العلّية الذي أكّدته التعاليم الإسلامية.

ومن البديهي أنّ العلماء المادّيين لا يسعهم الخوض في نطاقٍ خارجٍ عن تخصّصاتهم العلمية، وهذا الأمر ثابتٌ بينهم أيضاً، وعلى هذا الأساس فليس من صلاحيتهم طرح نظرياتٍ حول المسائل الميتافيزيقية ومن ثمّ نفي وجود الله تعالى من دواعي مادّية بحتة لا تمتّ إلى عالم الماورائيات بأدنى صلة. إنّ غاية ما يمكنهم البتّ فيه هو بيان العلاقات العلّية بين بعض الحوادث ومسبّباتها المادّية وفق قواعد فيزيائية ثابتة؛ لكنّهم بكلّ تأكيدٍ لا يمكنهم تقييدها بعللٍ توقيفية ونفي كلّ ما سواها، إذ حسب القواعد العلمية التجريبية نفسها قد تكون هناك علّة مادّية أخرى كامنة وراء تلك العلة التي استُكشِفَت، وبطبيعة الحال هناك علل ماورائية يعجز العلماء المادّيون عن استكشافها حسب قواعدهم الفيزيائية المحدودة.

5) إذا ما حاول بعض المادّيين إنكار وجود الله تعالى ونفي الدين إثر انبهارهم بعلومهم المادّية المحدودة واستكشافاتهم التي يعتبرونها مذهلةً، فمن المؤكّد أن تشمل القائمة هنا أسماء أبرز هذا

الصنف من العلماء والمخترعين، لكنّنا نجد عكس ذلك تماماً إذ نادراً ما نجد عالماً كبيراً برع في العلوم والمخترعات الحديثة قد نحا منحىً إلحادياً، بل إنّ معظمهم متديّنون ويعتقدون بوجود الله عزّ وجلّ، ومن جملة هؤلاء إسحاق نيوتن وأنيشتاين؛ وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع في المباحث الآنفة.

دور الله تعالى في الكون على ضوء نظام العلّيّة:

يطرح البعض سؤالاً حول الصلة بين الله تعالى والحوادث الطبيعية التي يشهدها الكون، وفحواه: كيف يمكننا تصوّر دور الله تعالى مع وجود نظام العلّيّة الحاكم على الكون؟ فحسب هذا النظام لا بدّ من أن ينبثق كلّ حدثٍ في الكون من علّةٍ طبيعيةٍ.

هناك العديد من الأجوبة التي ذكرت في الإجابة عن السؤال المذكور، لكنّنا نكتفي هنا بذكر أهمّ إجابتين فيما يأتي:

أوّلاً: يمكن تشبيه الله تعالى بصانع الساعات الذي يصنع ساعةً ثمّ يتركها تعمل وحدها وفق نظامٍ خاصٍّ، حيث خلق الكون وأوكل تدبير شؤونه إلى نظام العلّيّة.

هذه الإجابة لا تتعارض مع عقيدة الإيمان بوجود الله عزّ وجلّ، لكنّها تنفي دوره المباشر بعد خلقة الكون، أي: إنّها لا تندرج في ضمن عقيدة التـوحيد في الأفعـال. تبنّى هذه الرؤية بعض المعتزلة والعلماء المادّيين، وهي بلا شكٍّ لا تعدّ دليلاً على نفي وجود الله جلّ شأنه[1].

ثانياً: حسب رأي الشيعة وبعض الفلاسفة، فمن يؤمن بنظام العلّيّة الطبيعي فهو بالتالي يؤمن بعلّيّة الله سبحانه، وهذان النظامان العلّيّان غير متعارضين، بل متناسقان فيما بينهما غاية التناسق.

أثبتنا في برهان الإمكان والوجوب أنّ كلّ موجودٍ من سنخ الممكنات في نظامي العلّيّة المادّي والمجرّد، مفتقرٌ إلى واجب الوجود حدوثاً وبقاءً، إذ إنّ وجوده الإمكاني يعدّ عين الحاجة والافتقار إلى الله تعالى الذي هو واجب الوجود، بل إنّ جميع العلل المادّيّة الممكنة تستمدّ وجودها وقوامها منه جلّ شأنه مع كون أفعالها وآثارها منسوبةً إليها بفيضٍ منه سبحانه.

إذن، حينما نجمع بين العلّيّة الإلهية ونظام العلل المتفرّع منها، نستنتج أنّ تأثير الله تعالى يبقى ثابتاً، وعلى هذا الأساس يثبت بطلان برهان صانع الساعات، لأنّ البارئ سبحانه وتعالى لم يترك الكون وشأنه بعد أن خلقه، بل إنّ فيضه لا ينفكّ عن كلّ حركةٍ وسكنةٍ في الكون برمّته بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ.

[1] ـ عبد الحسين مشكاة الديني، نظري به فلسفه صدر المتألّهين (باللغة الفارسية)، ص 60.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اعتقاد الفلاسفة بكون نظام العلّية المادّي يسير باتّساق مع نظام العلّية الإلهي، يجب أن لا يكون وازعاً لتوهّم بعض المسائل غير الصائبة حول الفعل والتأثير، ولا سيّما فيما يأتي:

أوّلاً: الخلقة من العدم:

الخلقة هي من مختصّات الله عزّ وجلّ ولا يمكن لأيّة علّة أخرى التدخّل فيها[1]، وقد سقنا في المباحث الآنفة بعض المواضيع حول كيفية خلقة الشيء من العدم.

ثانياً: تأثير الأشياء بعضها في بعض:

ذهب الفلاسفة إلى القول بمبدأ العلّية المتناسقة لدى تفسيرهم مسألة تأثير الأشياء بعضها في بعض ومختلف أفعال البشر والحيوانات، فعلى سبيل المثال عدّوا أفعال الإنسان مستندةً إلى علّتين فاعلتين، هما الإنسان نفسه والله تعالى، ومن جملة ذلك ما قاله الحكيم صدر الدين الشيرازي: «**لكونها [قدرة العبد] من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه؛ فكما أنّ ذاته تعالى علّةٌ فاعلةٌ لوجود كلّ موجودٍ ووجوبه، وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الأسباب بالمسبّبات**»[2].

كما أكّد العلامة محمّد حسين الطباطبائي استناد فعل الإنسان إلى نفسه وإلى الله تبارك وتعالى، حيث قال: «**فما ذهب إليه المجبّرة من الأشاعرة من أنّ تعلّق الإرادة الإلهية بالأفعال الإرادية يوجب بطلان تأثير الإرادة والاختيار، فاسدٌ جدّاً؛ فالحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الأفعال الإنسانية لها نسبةٌ إلى الفاعل ونسبةٌ إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى لكونهما طوليّتين لا عرضيّتين**»[3].

المسألة الأخيرة التي يشار إليها على صعيد الشبهة المذكورة هي اعتقاد العرفاء بنظرية التشوّن والتجلّي بدلاً عن نظام العلّية[4]، وجاء في شرح المنظومة: «**فإنّ الفعل عند أهل الحقّ هو التشوّن والتجلّي، وأحقّ الفواعل باسم الفاعل هو الفاعل بالتجلّي؛ والعقل البسيط باعتبار إبداعه المعقولات البسيطة المجرّدة وإنشائه الخياليّات وتكوينه المحسوسات، آيةٌ كبرى لمن «لَهُ الْأَمْرُ وَالْخَلْقُ»؛**

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: ابن سينا، الإشارات (بشرح المحقّق الطوسي والفخر الرازي)، ج 2، ص 42؛ بهمنيار، التحصيل، ص 521؛ صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 42.

[2] ـ صدر المتألّهين، الاسفار الأربعة، ج 7، ص 308.

[3] ـ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 111. كذلك راجع الصفحات: 76 و 107 و 398.

[4] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، الباب رقم 63؛ ابن العربي، فصوص الحِكم (مع تعليقات أبي العلاء العفيفي)، الفصّ الشيثي.

وكونها جليّةً واضحةً وكثيرٌ منها غير مدوّنة، لا ينافي كونها علوماً، إذ العلم مقسم كلّ البديهيات والنظريات»[1]. كما أنّ صدر الدين الشيرازي[2] نحا هذا المنحى، لكنّ المجال لا يسعنا هنا لتسليط الضوء على تفاصيل الموضوع، لذلك اكتفينا بذكر ما يرتبط ببحثنا حسب مقتضى الحاجة[3].

* الشبهة التاسعة: عدم توفّر براهين كافية تثبت مصداقية علم اللاهوت:

اتّبع بعض الملحدين أسلوب نفي الدليل لإثبات زعمهم في إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، إذ ادّعوا أنّ أدلّة إثبات وجود الله تعالى لا تنهض في تحقيق المدّعى في عين كونها غير معتبرةٍ وهو أمرٌ يترتّب عليه إنكار وجود بارئ خالقٍ للكون.

تحليل الشبهة ونقضها:

للردّ على الشبهة المطروحة أعلاه نقول:

1) تطرّقنا في الفصل الثاني من الكتاب إلى البراهين التي تثبت وجود الله تعالى ودحضنا شبهات المشكّكين بأسلوب علميٍّ استدلاليّ بحيث أثبتنا أنّ مساعي الملحدين للتقليل من شأن هذه البراهين لا تتقوّم على أيّ أساسٍ علميٍّ معتبرٍ، بل هي مجرّد اتّهامات ومزاعم واهية.

2) بطبيعة الحال فإنّ فرض المحال ليس بمحال، لذا لو تنزّلنا وافترضنا أنّ براهين إثبات وجود الله عزّ شأنه لا تنهض في إثبات المدّعى، فالسؤال التالي يُطرَح: هل عدم اطّلاع الإنسان على دليلٍ ظاهرٍ يثبت وجود أمرٍ ما، يمكن اعتباره دليلاً على انعدامه حقّاً أو بطلانه؟!

بطبيعة الحال هناك كثير من الحالات التي تكون القضية المطروحة فيها صحيحةً لكنّنا نعجز عن برهنتها في نطاق ألفاظ واستدلالات منطقية وذلك لأسباب عديدة، لذا حسب معايير حكم العقل والمنطق لا يحقّ لأحدٍ أن يشكّك في صحّةً وجودها أو ينكرها من أساسها لمجرّد العجز عن إقامة دليلٍ مقنعٍ.

من النظريات التي طرحها بعض علماء اللاهوت هي عدم تناهي وجود الله تعالى لكونه غير محدودٍ في إطار ماهيةٍ تقيّده، ومن ثمّ نظراً لضيق نطاق المعرفة البشرية واقتصارها على العقل

---

[1] ـ الملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج 5، ص 133.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صدر المتألّهين، الاسفار الأربعة، ج 2، ص 299 ـ 300؛ المشاعر (باللغة الفارسية)، بشرح علي أكبر حكمي يزدي، ص 179؛ مرتضى مطهّري، مقالات فلسفي (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 97 و 129؛ مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 213 و 265؛ عبد الله جوادي الآملي، تفسير موضوعي ـ توحيد در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 454.

[3] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد حسن قدردان قراملكي، اصطياد معارف عقلي از نصوص ديني ـ خدا در حكمت وشريعت (باللغة الفارسية)، مبحث التوحيد في الخالقية ونظام العلّية.

المحدود، فلا يمكن للإنسان (المحدود) إدراك ذلك الوجود (اللامحدود)، ومن هذا المنطلق فهو عاجزٌ عن إثبات هذا الوجود الذي لا يمكن أن يتقيّد بالألفاظ والاستدلالات العقلية؛ لذا فالسبيل الوحيد لمعرفته هو الكشف والشهود اعتماداً على النفس النزيهة والفطرة السليمة. وضّحنا بعض تفاصيل هذه النظرية في الفصل الأوّل من الكتاب، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العرفاء قد تبنّوها ودافعوا عنها أكثر من أيّة فئةٍ أخرى.

3) من المؤاخذات الجادّة التي ترد على الملحدين لدى طرحهم الشبهة المذكورة، هي أنّهم لم يتمكّوا حتّى الآن من إثبات مزاعمهم الإلحادية بالدليل والبرهان القاطع، إذ اكتفوا بطرح بعض الشبهات الواهية، وهذا الأسلوب غير المنطقي يمكن اتّباعه في جميع العلوم والمجالات لإنكار كلّ أمرٍ مهما كانت طبيعته؛ وقد اعترف بعضهم بهذا الأسلوب الركيك من أمثال الفيلسوف برتراند راسل، إذ سأله الفيلسوف وايت قائلاً: «**هل ثبت لك بالبرهان القاطع عدم وجود شيءٍ اسمه الله؟ أو هذا الأمر لم يثبت لديك بالبرهان؟**»، فأجاب راسل: «**أنا لا أبتّ بالقول بعدم وجود شيءٍ اسمه الله، كلا؛ أعتقد أنّ هذا الأمر يشابه آلهة الإغريق والنرويج، فهذه الآلهة قد تكون موجودةً حقّاً لأنّي لا أستطيع إثبات عدم وجودها**»[1]. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الفيلسوف الذي زعم أنّ وجود الله سبحانه وتعالى لم يثبت بالبرهان، قد أكّد بنفسه أنّ الإيمان به يُولّد الطمأنينة في النفس[2].

[1] ـ محمّد تقي الجعفري، توضيح وبررسي مصاحبه راسل ـ وايت (باللغة الفارسية)، ص60؛ برتراند راسل، چرا مسيحي نيستم؟ (باللغة الفارسية)، ص 248.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسية)، ج 8، ص 512.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر
ناقد العقلانية الملحدة

رولاند بيتشي

الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر

ناقد العقلانيّة الملحدة

رولاند بيتشي Roland Pietsch [*]

تطرق هذه المقالة باباً استثنائياً في الحديث عن سيرة الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (Frenz von Baader) الذي نقد الكوجيتو الديكارتي وأبطل مفاعيله المنطقية من دون أن تتخذ فلسفته مسارها الفعليّ في الحداثة الغربية، ربما يعود السبب إلى الطبيعة الجذرية في نقد بادر لقيم الحداثة ولا سيما في جانبها الدنيوي والإلحادي.

قد تكون السمة المفارقة لشخصية هذا الفيلسوف أنه أنشأ منظومته في فهم الوجود على نحو مغاير لآباء الفلسفة الحديثة. في ردّه على كوجيتو ديكارت "الأنا أفكر إذاً أنا موجود" يقول "كوجيتو" أنا مفكّر فيه وبه من الله، إذن أنا يمكن أن أكون وأفكر".

المقالة التالية التي كتبها المستشرق الألماني رولاند بيتشي تكشف المكامن الرئيسية لفلسفة بادر النقديّة للعقلانية الحديثة.

المحرر

يُفترض أن تكون قاعدة استقلال العقل، سبب كل فصل للدين عن الفلسفة. وقد تولّى فرانز فون بادر محاولة مصالحة الدين والفلسفة من جديد. ركّز في هذا الأمر بشكل أساسي في ميتافيزيقا وثيوصوفيا يعقوب بوهم(1575-1624) وعلى الأشكال الأقدم من التصوّف والثيوصوفيا. يمكن اعتبار الجهود التي بذلها بادر في مصالحة الدين مع الفلسفة نقداً للعقلانية الحديثة التي تدعو إلى استقلالية العقل. غير أن بادر لم يوجّه نقده بطريقة منهجية؛ بل نتج ذلك في سياق تطوير فلسفته. وعلينا من أجل شرح نقد بادر للعقلانية الحديثة أن نشير إلى المبادئ الخاصة في فلسفته.

*ـ أكاديمي ألماني متخصص بالفلسفة الإسلامية - درّس اللاهوت والفلسفة في ألمانيا وأوكرانيا وأوزبكستان وإيران.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism

[1]- ترجمة طارق عسيلي.

لكي يحقق بادر مهمته الرئيسية، أي المصالحة بين الدين والفلسفة، طوّر فلسفته التأملية أو الدينية، وكذلك معتقداته أو لاهوته التأملي. محتوى الفلسفة التأملية ومحتوى اللاهوت التأملي متماهيان. المحتوى هو الكينونة، ووجود الله، والوحي الإلهي، والخلق، والسقوط، وخلاص العالم. لكن الفلسفة التأملية واللاهوت التأملي يختلفان في مناهجهما. فبينما تحاول الفلسفة التأملية اكتساب محتويات الوحي الإلهي من خلال تحليل الوعي الذاتي ومعرفة المجتمع والطبيعة، يبدأ اللاهوت التأملي من اللّه ومن الفرضية اللاهوتية أن الإنسان صورة الله. فيما يخص المقاربات الثلاث للوحي الإلهي المذكورة في الفلسفة التأملية، يشكّل تحليل الوعي الذاتي والمعرفة البداية. هنا يتّبع بادر في الظاهر الإجراءات العادية منذ ديكارت (1596-1650)، حيث تبدأ الفلسفة بنظرية المعرفة. ومع ذلك سنجد فرقاً بين بادر وديكارت وهو ما سنتحدث عنه لاحقاً.



من سيرته الذاتية

وُلد فرانز فون بادر Franz von Baader في ميونخ سنة 1756 وتوفي فيها سنة 1841. كان فيزيائياً ومهندس تعدين، وعمل مهندساً في مصنع للزجاج، والأهم من كل هذا أنّه كان فيلسوفاً، بل أحد أهم فلاسفة عصر المثالية والرومنسية الألمانية[1]. نأى بنفسه عن قيود النظام الأكاديمي، وهذا موقف فريد لفيلسوف بهذا الحجم، مع ذلك شكّلت فلسفته كلاً متكاملاً. كان يقول لطمأنة الذين يقولون بضرورة النظام الجاهز: «المصطلحات والتعريفات لا تتخذ مسارها في خطّ مستقيم، بل تشكّل دائرة، فليس المهم من أين يبدأ المرء، المهم أن توصلنا التعريفات إلى المركز».

[1]- See David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 5576; Eugène Susini، Franz von Baader et le romantisme mystique، Paris 5587، 7 Vol.; Josef Siegl، Franz von Baader, Munich 5516; Ramon J. Betanzos، Franz von Baader's Philosophy of Love، Wien 5554; Peter Koslowski (ed.), Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders, Wien 5551; Peter Koslowski, Philosophie der Offenbarung: Antiker Gnostizismus، Franz von Baader، Schelling، Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.

تأسيس الكينونة والتفكير

تبدأ الفلسفة بالنسبة لبادر بسؤال: ما الذي يؤسّس بنية الكينونة والتفكير؟ إنه السؤال عن تأسيس العقل الأنطولوجي للكينونة والتفكير. بالنسبة لبادر، الركيزة والمبدأ الأساسيّ هو الذي يُحدِث ويؤيِّد ويساعد، إنه الذي يُحدث الكينونة وهو الذي يؤسّسها، ويؤيّدها، ويساعدها، وهذا وحده المبدأ الذي يخلق ويؤسّس ويدعم في الوقت نفسه، وهو أكثر من مجرد سبب أوّل، أو محرك أول كما وصفه أرسطو مثلاً. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد هو المؤسّس، إذاً فالمؤسس الأول بداية هو الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد. لكن الذي يحُدث أولاً، يمكن أن يكون الذي يُحدث نفسه وبالتالي يؤسس نفسه وحسب. فالمحدِث والمؤسّس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره قبل أن يُحدث ويؤسّس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسساً لذاته فقط، يمكن لذاتيّ التأسيس أن يؤسّس.

لا يمكن لسببية أُولى لا تكون مؤسَّسة بذاتها أن تكون سببية أُولى. وأي تفكير لا يكون تفكيراً نابعاً من ذاته ووعياً لذاته، بل تفكير ووعي بالغير، لا يكون المؤسّس والمحدِث للتفكير والوعي. فالسببية الأولى سببية أولى لأن الإحداث هو التأسيس الإحداث بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات. إن هذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأي شكل في العالم المتناهي، لكن حدوثه يكون في حياة الحقيقة الإلهية اللامشروطة الأزلية التي لا بداية لها. بهذا المعنى، يعني توليد الذات وتأسيس الذات أن يحدث أبدياً وأن يكون قد أحدث ذاته أزلياً في مفارقة دائرية، وأن يصبح واعياً إلى الأبد ويكون واعياً بذاته. هنا يسير بادر على خطى يعقوب بوهم عندما يقول إن المبدأ الذي يؤسّس كما يُحدث نفسه ينبغي أن يولّد ذاته كما لو كان يجعل الوعي لنفسه، ويجعل فيها معرفتها بذاتها. وينبغي أن يكون لذاته وجودياً (أنطولوجياً) ومعرفياً (إبستيمولوجياً)، أي يجب أن يكون قد أوجد ذاته، ووعيه بذاته ومعرفته بذاته.

يؤكّد بادر في هذا السياق أن الكينونة، والوعي الذاتي والمعرفة الذاتية أُحدثت من مبدأ موحد، وأن هذا المبدأ في كينونتها وفي وعيها لذاتها، وفي معرفتها يتماهى مع ذاتها؛ لأنه من جهة أخرى ليس المبدأ المؤسس لذاته (ومؤسس غيره) والمساعد والمؤيد. إن مبدأ التأسيس

ينبغي أن يكون مؤسساً ذاته بمعنى محدث بالذات، ووعي بالذات وخلاق. المبدأ المؤسِّس بحق هو الذي يولّد المعرفة وكل ما يتعلق فيها أو: إن المعرفة المطلقة والخالقية المطلقة يتماهيان في المبدأ. إن تعليم تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته أو كون العقل مع ذاته هو تعليم أن الادراك الكامل هو إدراك منتج، يدرك عندما يُحدِث. عندما لا يكون وعي الذات تماهياً أزلياً بين الذات والموضوع لا يكون تماهياً حقيقياً؛ لأن التماهي بين ما يحدِث وبين ما يُحدَث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتي الذي لا ينشأ إلا في الزمن، ليس تماهياً، بل هو تعاقب إلغاء للفوارق. إن وعياً ذاتياً كهذا الذي يتماهى في حالة تعاقبية ليس أولياً ولا أصيلاً، بل هو ثانوي ومستخلص. وهذه المعرفة اللاأولية أو الثانوية هي الآن أولاً المعرفة الذاتية لكل عقل متناه. فكل عقل متناه يعرفه لا يحدِث نفسه وبالتالي لا يعرف نفسه، وهكذا يعرف بكونه معروفاً من الروح المطلق[1] الذي أحدثه. وكل معرفة ذاتية أو تفكير ذاتي للموجود المحدود هو أيضاً مفكَّر فيه ويعرِف بمعرفته أنه مفكَّر فيه في الوقت نفسه. «الأنا أفكر» (الكوجيتو) هي دائماً في الوقت نفسه «أنا مفكّرٌ فيّ إذا أنا أفكِّر» (cogitor ergo cogito)[2].

نقد بادر لديكارت

إن مخالفة بادر لديكارت[3] وهذا جانب أساسي من وجوه نقده للعقلانية تتمثّل في أن ديكارت تناول العقل المتناهي العارف بذاته (cogito ergo sum) من أجل معرفة أوليّة، أي من أجل المعرفة التي لا يرقى إليها الشك وحسب. ساد مع هذه الفلسفة وفيما تلا وصولاً إلى يومنا هذا (الذي أصبحت الأنا ألفه وياءه) انحراف خاطئ، وعلى الأقل، تحويل لكل ما سمي لاحقاً براهين على وجود اللّه إلى ما ليس إلهاً؛ وأصبح الاعتقاد بمطابقة معرفة المرء لذاته مع معرفته

[1]- Franz von Baader، Vorlesungen über religiöse Philosophie (abbr.VP)، in SW، Vol. I، p. 551.

[2]- See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben، in SW I، p 185; Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115; Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E)، in SW، Vol. XII، p. 714، 178171- and others.

[3]- See Theodor Steinbüchel، “Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und ihrer grundsätzlichen Bedeutung”، in Wissenschaft und Weisheit، Vol. 51 (5581)، p. 511- 577 and Vol. 55 (5588)، p. 78- 87; Gerhard Funke، “”Cogitor ergo sum”، Sein und Bewußtsein”، in Richard Wisser (ed.)، Sinn und Sein، Tübingen 5571، p. 511- 547: Joris Geldhof، “”Cogitor ergo sum”: On the Meaning and Relevance of Baader’s Theological Critique of Descartes”، in Modern Theology، 75، 7111، p. 716- 715.

بكونه معروفاً للروح المطلق أكثر غموضاً[1].

تؤدّي فلسفة بادر التأملية في بحثها عن المبدأ المؤسس إلى الوعي الذاتي، لكن من الواضح أن الوعي المحدود بالذات ليس المبدأ المنشود؛ لأن على الفلسفة أن تدرك أنها مدينة بتماهي ذاتها وموضوعها وبوجودها لمبدأ آخر. الـ«كوجيتو» (أنا أفكر) والـ «أنا موجود» مؤسّسان في(الكوجيتور) «أنا مفكر فيه» و«أنا مخلوق». يتضح مما قيل إلى الآن أن بادر، وبخلاف ديكارت، لا يبدأ بالشك المنهجي، بل بطرح سؤالاً عن أساس الوجود والوعي الذاتي، ليصل إلى معرفة أن الوعي الذاتي المتناهي لا يمكن أن يكون المبدأ المؤسّس للفلسفة؛ لأنه لا يُحدث ذاته. بدل ذلك يدرك الوعي الذاتي أنه شريك في تفكير وعي ذاتي آخر، وأن الأنا أفكر هي دائماً «أنا مفكَّر فيه»(cogitor) كذلك، بكلام آخر: أنا مفكَّر فيه إذاً أنا أفكر[2]». بالنسبة لبادر ليس «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» ما يشكّل بداية الفلسفة، بل على العكس هو «أنا مفكَّر فيّ إذاً أنا أفكر». أو أيضاً: أنا أدرك لأنني كنت دائماً معلوماً لله. «بالفعل إن العقل الباحث لن يهدأ حتى تخترق معرفته إلى المستوى الذي يدرك معرفة العارف، أي إنّه يدرك كونه معلوماً للمطلق، أو كما يقول أفلاطون، إلى أن تلتقي العين عيناً ترى رؤيتها. إذاً نحن نقرّ بأنّ الاعتقاد الأساسي للإنسان أثناء كونه مرئياً وأثناء كونه معروفاً، يدرك ذاته لكونها مرئية ومعروفة، وأنه يفهم ذاته كمريد في كونه مراداً، وكفاعل في كونه منفعلاً [3]». والشيئ نفسه يصح على الوعي، لأنه كما يقوله بادر: «لديّ وعي فقط، وإحساس (بالصحيح والخطأ) بقدر ما أعرف أن ذاتي محسوسة[4]».

يفهم ديكارت «الأنا أفكر أنا موجود» التي أتى بها، على أنها فكر صادر من ذاته حيث لو شكّكت الذات في كل شيء، لا يمكنها الشك بذاتها، لأنها لا يمكنها نفي أنها تفكر حتى

[1]- Franz von Baader، VP، SW، Vol. I، p. 551.

[2]-Franz von Baader، E، in SW، Vol. XII، p. 171.

[3]-“In der Tat ruht der forschende Geist nicht، bis er zu solch einem Erkennen eines Erkennenden، d. h. seines Erkanntseins، durchdrungen ist، oder، wie Plato sagt، bis sein Auge einem sein sehen sehenden Auge begegnet. Wir behaupten darum، dass es eine der Grundüberzeugungen des Menschen ist، dass er als schauend und erkennend، sich in einem ihn Schauenden und erkennenden، als wollend in einem ihn wollenden، als wirkend in einem ihn Wirkenden begriffen weiß.” Franz von Baader، (VD)، in SW، Vol. VIII، p. 115. With regards to Plato، Baader is obviously referring to the explications in Alcibiades I، 717- 711.

[4]- “ Ich habe nur insofern ein Gewissen، insofern ich weiss، dass ich gewusst bin”. Franz von Baader، VP، in SW، Vol. I، p. 717.

أثناء شكّها. وهكذا بالنسبة لديكارت، يكون الوعي الذاتي أيضاً مؤسَّساً ذاتياً على المستوى الأنطولوجي.

يمكن تلخيص نقد بادر للكوجيتو الديكارتي في النقاط الثلاث التالية:

إن الكوجيتو الديكارتي «مبدأ الأنا أفكر» يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسية للوعي المتناهي واللامتناهي، والنتيجة الطبيعية لـ «أنا أفكر إذاً أنا موجود اللّه موجود» تستبدل بما هو ما قبلي (apriori) أنطولوجياً شيئاً ما بعدي (postriori) فلسفياً أو مستنتجاً. يرى بادر هنا، خطورة الإلحاد عندما يقول عن العقليين: «كيف إذاً يمكن أن يعرفوا بتفكير لا إلهي، أو تفكير لا إله فيه، وبتفكير مدعوم إلهيا، مع أن نفس وجود أو لا وجود اللّه يُحدَّد فقط من خلال تفكيرهم، وعندما يموضعون معرفة الذات لذاتها في المرتبة القبلية لمعرفتهم معرفة الذات بأنها معروفة، ما دامت قضيتهم «اللّه موجود مجرّد نتيجة للأنا موجود[1]».

2- يقلب «كوجيتو» ديكارت العلاقة المؤسسة للوعي المتناهي واللامتناهي. وقد ظهر ذلك في انقلاب العلاقة التأسيسية الأنطولوجية للأنا الواعية من الوعي المطلق إلى علاقة ابستمولوجية استنتاجية ليقينية وجود اللّه ومعرفتنا بالعالم انطلاقاً من اليقين الذاتي. برغم أن ديكارت أثار فكرة انقلاب العلاقة الأنطولوجية للوعي المتناهي والمطلق فقط من جهة باعتبارها انقلاباً منهجيّاً، كما يتحوّل الاستنتاج الابستمولوجي بتأثيراته إلى استنتاج أنطولوجي. فعندما يكون كل اليقين واليقين بالله أيضاً مستنتجاً من اللاوعي، سوف يؤدي إلى ارتفاع المعرفة والوعي الذاتي الإنساني، الذي ينتج في لا تأسيسية معرفية إنسانية فعلية، وفي كينونته، المجرّدة من مبدئه المؤسس الحقيقي. والإنسان لن يجد تأسيسية بعد الآن لا بنفسه ولا بمعرفته. لكن ما يريد الشك الديكارتي أن يقوله فعلاً، بوصفه استقلالية مطلقة للمعرفة، ليس أقل من أن الإنسان بوصفه مخلوقاً يكوّن معرفته الخاصة ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات.

الـ«أنا موجود» (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكّر» (co gito) هي تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله، وكونه عاجزاً عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المتناهي، الإنسان، من خلال تأسيس يقينه الوجودي والمعرفي في الأنا الواعي

[1]- Franz von Baader VD، in SW، Vol. IX، p. 564.

يحاول إظهار ذاته كموجود مطلق، ويجعل نفسه إلهاً مؤسساً لذاته. غير أن الأنا الواعي بسبب كونه وعياً ذاتياً متناهياً لا يمكنه أن يظهر نفسه إلا في التجلّي الإلهي، لا يمكن أن يكون بصيرورته أكثر من إله فاشل، «إله ناقص، توقف تطوره عن الوصول إلى التفكير التام، إله جنين لم يبصر النور[1]».

3- يشكّل الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، انعطافة ابستمولوجية نحو الأنا، مما يستلزم انعطافة أنطولوجية تليها انعطافة أبستيموليجية منطقية أنطولوجية للعودة إلى ذاتها، بهذا يساعد ويحرّض على نسيان خاصية الوحدة المرتبطة بالشخصية والعقل الفردي. الأنوية الابستمولوجية والأنانة الأنطولوجية لـ«الأنا أفكر أنا موجود» في تطبيقها للفلسفة الاجتماعية والسياسية تؤدي إلى أنانة سياسية الليبرالية ذات نظام سياسي واقتصادي أناني[2]. وكنتيجة عملية لهذه الاستبصارات حاول بادر جاهداً الاعتناء بالعمال الفقراء قبل ثلاث عشرة سنة من إعلان كارل ماركس وفريدريك إنجلز «بيانهما الشيوعي»، نشر بادر عام 1835 في ميونخ مقالته، «حول حقيقة علاقة الفقراء وطبقة البروليتاريا بالطبقة الغنية[3]» حيث قدّم اقتراحاته وفقاً لاندماج طبقة البروليتاريا في المجتمع. في الواقع لم تكن دكتاتورية البروليتاريا، بل اندماج حكيم لها في المجتمع.

قدّم ديكارت مع «الكوجيتو«فلسفة العصر الحديث، المرتكزة على الاكتفاء الذاتي للتفكير والوجود الإنساني، وأن ذات المرء كافية في تأسيس وجوده وتفكيره. والإنسان بسبب هذا الاكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى اللّه في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده ولا في معرفته ولا في وعيه الذاتي. لكن بالنسبة لبادر كل النظريات المعرفية والوعي الذاتي هذه التي تنبثق من التأسيس الذاتي واستقلالية المعرفة المتناهية هي نظريات خاطئة.

إن تحليل بادر لـ «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» الديكارتية يشير إلى أن الأنا، عندما تتأمّل المكان الذي أتت منه، سوف تدرك أنها لا تملك «كوجيتو«خاصاً بها، ولا وعياً ذاتياً خاصاً بها، منسجماً معه. عندما نفكر بشكل أعمق في شروط الوعي يصل المرء إلى معرفة أن الوعي المتناهي يعرف

[1]- Franz von Baader، BB، Brief an Dr. von Stransky، 77. April 5485، in SW، Vol. XV، p. 757.
[2]- Gesellschaftslehre Franz von Baaders"، in Gerd Klaus Kaltenbrunner (ed.)،
Wissende، Verschwiegene، Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik،
Herderbücherei Initiative 87، Freiburg i. Br. 5545، p. 588- 575.
[3]- See Franz von Baader، SW، Vol. VI، p. 571- 588.

ذاته على أنه وعي لشخص لا يُحدِث نفسه ولا يعرف نفسه بنفسه وحده. يعرف الوعي المتناهي ذاته كلونه أُحدِث وعوضد عن طريق روح آخر. في ذات الوقت الذي يعرف الوعي المتناهي «الأنا أفكر» خاصته، يعرف أنه: «مفكَّر فيه». الموجود المتناهي العارف بنفسه ليس بدئياً ولا يرقى إليه الشك ويمكن أن تقوم عليه أسس المعرفة فحسب، إنه بخلاف ذلك، ينشأ من وعي آخر. فالوعي المتناهي مؤسَّس في وعي مطلق مستقل بشكل كامل عن الوعي المتناهي.

يصوّر «مبدأ المفكر فيه» الذي تحدّث عنه بادر بداية فلسفة مختلفة جذرياً عن مبدأ الكوجيتو الديكارتي. فالبنسبة لبادر، ما يأتي أولاً وبالدرجة الأولى هو تبصّر لعلائقية الوعي المتناهي بالوعي المطلق، وبتأسيسية الوعي المتناهي في الوعي المطلق. وبالنسبة لبادر «مبدأ المفكر فيه» يعبرّ عن عقيدة حضور كل الأشياء في اللّه على مستوى الوعي، بمعنى أن الوعي المتناهي مؤسَّس في اللامتناهي، في الوعي المطلق ويشارك فيه. إن «مبدأ ـ المفكر فيه» من ناحية أخرى يبيّن أن معرفة الإنسان ليست صنيعة الإنسان، بل هي موهبة إلهية.

من الفلاسفة الذين اتبعوا «مبدأ الكوجيتو«الديكارتي والذين انتقدهم بادر بسببه: (إيمانويل كانط Kant (1724 - 1804 و(جوهان غوتليب فيخته Fichte 1762- 1814) وشلنغ (Schelling 1775- 1845) و(هيغل Hrgel 1770 -1831) وغيرهم. من هذه الطبقة سنعرض بإيجاز إلى نقد بادر لكانط وفيخته وهيغل.

نقد بادر لكانط[1]

يرى بادر أن مجمل مشروع كانط في نقد العقل المحض كان متناقضاً: فكيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة ليبرهن أن العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن لكانط أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته - أي بنيته المطلقة؟ واضح أن كل حجج كانط Kant في نقد العقل المحض لا أساس لها ما لم تكن قادرةعلى وصف العقل كما هو حقيقة، وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ فإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل

[1]- See Johann Sauter، Baader und Kant، Jena 5574.

ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إننا نعرف شيئا ما؟

يكمن سبب هذه التناقضات، وفقاً لبادر، في حقيقة أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة اللّه والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل. إنها «فلسفة يجب من خلالها إعلان عدم إساءة فهم الخير الذي فعلته، إن مقصدها الأساسي كان موجّهاً لتحويل فكرنا السطحي إلى أفكار مقولبة[1]». الحاجة لقبول المعرفة عن طريق العقل في الفلسفة النظرية والدين بالنسبة لبادر لا تدل على أن العقل سوف يدرك اللّه من دون الله. يشتمل برنامج بادر للفلسفة التأملية والدين على هدف المعرفة من خلال العقل، التي ترى في اللّه وتفكر في الله. «ما معنى أن يكون نور بالنسبة لي، أو أن أُعطى نوراً الرؤية أو الإحساس بالرؤية بالنسبة لي أمر قبلي (a priori) ومن دوني هو وجود شبيه برؤية مركزية وتامّة، تُقدّم أو تُدمج رؤيتي فيها (عيني)، وعليه، سوف تجعلني أشارك فيها (كرؤية) من خلال امتزاجها في رؤيتي، حيث تكون رؤيتي إذاً صورة لهذه الرؤية المركزية. وعليه، أن نرى اللّه يعني أن نرى في الله؛ أي برؤية اللّه الأزلية[2]. العقل في الإنسان، ولكنه ليس من الإنسان. «لأن العقل الإلهي فقط (اللوغوس) هو المركز التبادلي والفوري لكل عقل مخلوق، والأخير هو مجرّد استمرارية للسابق. ان العقل الإلهي يمكن تحت بعض الشروط أن يكون ملازماً للعقل المخلوق لكن من غير تكيّف ذاته مع العقل المخلوق، لهذا السبب على المرء القول عن المخلوق العاقل أنه طالما فيه عقل لا هو معقول بذاته ولا هو معقول لذاته(كغاية في ذاته)[3]. المعرفة الدينية هي المعرفة في جعل اللّه ذاته معروفاً، لأن «العين التي يراني اللّه من خلالها هي نفس العين التي أرى اللّه من خلالها كأنهما شيء واحد، أن تعرف اللّه وأن يعرفك اللّه شيء واحد، ونظرته تثير رؤيتي بدورها[4]». فعلى المرء

[1]- Franz von Baader، Fermenta cognitionis (abbr. FC)، in SW، Vol. II، p. 178.

[2]- “Was mir als Sehendem oder Vernünftigem (Vernehmendem) Licht sein oder geben soll، ist ein ohne mich und vor mir (a priori) fertig bestehendes، bezüglich mich، zentrales Sehen، in welches mein Sehen (Auge) eingeführt oder eingerückt wird، und welches somit، in meinem Sehen aufgehend، dieses Seiner (als sehenden) teilhaft macht، womit also mein Sehen ein Bild des letzteren ist. Gott Sehen ist darum in Gott Sehen، d. h. in Gottes primitivem … Sehen.” Franz von Baader، Über die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoktrinen des Christentums، in SW، Vol. X، p. 81- 88.

[3]- Franz von Baader، Rezension der Schrift: Essai sur l’Indifférence en matière de Réligion par M. l’Abbé F. de la Mennais، in SW، Vol. V، p. 718.

[4]- This is a sentence by Meister Eckhart. Cp. Meister Eckhart، Die deutschen und lateinischen Werke، Abt. I: Die deutschen Werke، Vol. V. ed. by Josef Quint، Stuttgart 5571 (Reprint 5546)، p. 757 / 778.

أن يقول: اللَّه عقل (في الواقع عقل فوقي) والإنسان حصل على العقل من اللَّه أو هو معقول فحسب، مشارك في العقل، لا جزء منه، تماماً كما أن اللَّه حب والإنسان يشارك فيه، أو يمكن أن يشارك فيه[1]». من هنا يتّضح لبادر أن فكر إثبات ذات العقل وفكر المعرفة الدينية المستقاة من العقل فقط، خاطئة. «سدّد كانط (كما خلافاؤه من بعده) للإنسان ضربة قاضية في حرمانه من السعي للوصول إلى الكائن الأعلى[2]».

نقد بادر لجوهان غوتليب فيخته

يقول بادر: «لأن الفلسفة الألمانية (منذ فيخته، وبسببه) وجّهت انتباهها مبدئياً إلى طبيعة وجوهر الوعي الذاتي (للعقل)، جعلت مفهوم المعرفة ممكناً وأكثر دقة ووضوحاً من السابق»[3]. في كل مكان يثني بادر على فيخته بسبب عمله الرفيع في وصف «العملية الآلية أو الغرائزية للعقل البشري في صراعه من أجل الوعي(حفظ الوعي) في طيّات مجريات الزمن السيّال»[4]، لكنه لم يوافق فيخته في كل شيئ. تركّز اختلاف بادر الأساسي مع ميتافيزيقا الذات لفيخته حول فكرة اللا ـ أنا. تكمن نقطة الضعف الأساسية لفيخته، بنظر بادر، في عدم تمييزه بين الصحيح والسقيم في اللا ـ أنا[5]، وكذلك ليس ثمة تمييز واضح بين الأنا الفردية والأنا المطلقة، يسأل بادر بحق: لكن ما هو هذا الشيء الغامض والمتقلّب أو البالغ التعقيد، هذا اللا أنا الذي (كما يعبر عنه فيخته بشكل جميل) يوجد فقط عندما لا يفهمه المرء حيث يظهر نفسه عملياً (وما هو النظري بالكامل إذا لم يكن ممارسة صيغت بالمفاهيم؟) شيء حاضر في كل مكان ولا في مكان، مقاومة فعّالة خلال لافاعليتنا وحسب؟[6]» يتّهم بادر فيخته وكانط Kant بتمجيد الأنا لأنه بالنسبة لكل منهما، خاصة بالنسبة لفيخته يصبح الإنسان المشرّع الأعظم والمصدر المطلق للأخلاق. وهذا فعلا ما يجعل الإنسان إلهاً.

---

[1]- Franz von Baader، Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (abbr. BPZ)، in SW، Vol. II، p. 811.

[2]- Franz von Baader، BB، “Brief an Jacobi، 76. Juni 5417”، in SW، Vol. XV، p. 718.

[3]- Franz von Baader، VR، in SW، Vol. I، 564- 541.

[4]- Franz von Baader، Beiträge zur Elementarphysiologie، (abbr. BE) in SW، Vol. III، p. 788.

[5]- Franz von Baader، BE، in SW، Vol. III، p. 787- 788.

[6] Franz von Baader، BE، in SW، Vol. III، p. 787- 788.

نقد بادر لهيغل

يمرّ نقد بادر لهيغل في أطوار مختلفة. ما يقدّر بادر في هيغل منطقه وقوة عقله النظري. فقد حيًّا بادر كتابيَ هيغل: فينومينولوجيا الروح Phenomenology of mind وعلم المنطق Science of Logic كأعمال تشكّل مورد فخر للأمة الألمانية، وأظهر فائق الاحترام لمقدّمة هيغل للكتاب الأول من Fermenta Cognitionis، حيث أثنى على هيغل ووصفه بالمسؤول عن انبعاث الفلسفة. كتب بادر: «في الواقع، بما أن هيغل أشعل نار الجدل مرة وإلى الأبد، فلا مجال للنجاح إلا من خلاله: أي على المرء أن يقود نفسه وأعماله من خلال هذه النار ـ إنه لا يقدر أن ينأى بنفسه عنه حتى أن يذهب بعيداً في تجاهله[1]». وكتب هيغل في الطبعة الثانية في موسوعة فلسفة العلوم عن بادر: «عليّ أن آخذ بعين الاعتبار الرغبة في أن أراهما في محتوى كتابات جديدة عدة لهر فون بادر Herr von Baader، كما في ذكرهما الجلي لعدد من المبادئ، وموافقته معها. بالنسبة إلى أكثر ما يناقشه لن يكون الوصول لتفاهم معه صعباً: أي لإظهار أنه في الواقع ليس ثمة فارق حقيقي عن وجهة نظره[2]».

في ما يلي، نريد أن نشير إلى مرحلة من نقد بادر لهيغل من عام 1830. أساس نقد بادر هو تشديده على المطلق لكونه مطلقاً كاملاً غير محدود، وتمسّكه بالفرق بين الوحي والدين، ووحي روح العالم في المعرفة المطلقة. وفقاً لبادر، استمد هيغل مفهوماً حلولياً لله من فلسفته في الوعي الذاتي، بنتائج بعيدة المدى بالنسبة لنظرية الروح المتناهي. وفقاً لهيغل يدل اللّه على ذاته من خلال الخلق فقط. لقد أخطأ هيغل في الحكم على التشابه والاختلاف بين الإنسان والله.

مع هيغل، يتحدد معنى العالم في نفي اللامحدودية الزائفة في محدودية الإنسان الفاسدة بطريقة يكون فيها رحيل الإنسان المحدود شرطاً أساسياً لتحقيق اللّه لذاته. لكن بادر يسخر بشدة من هيغل عندما يعبّر عن رفضه لموقفه: إذا كان التناهي شراً، فالخلاص ليس كذلك بالتأكيد: لأن كل الموجودات المتناهية في جميع الأحوال تخلص من تناهيها عن طريق الموت.

[1]- “Und in der Tat، seitdem von Hegel das dialektische Feuer <das Auto de Fé der bisherigen Philosophie> einmal angezündet worden، kann man nicht anders، als dadurch selig werden، d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt، nicht etwa indem man von selbem abstrahieren، oder es wohl gar ignorieren möchte.» Baader، FC، in SW، Vol. II، p. 585- 581.

[2]- Friedrich Wilhelm Hegel، Sämtliche Werke، ed. by G. Lasson and J. Hoffmeister، 75 Volumes، Leipzig 5511 ff، Vol. V، p. 55.

لا يمكن للخلاص من الموت والتناهي الزائف أن يعني أن الإنسان «يفني» ذاته في الربوبية، ويذوب في الروح المطلق بدل الخلاص من خلالها: لا يمكن أن يكون اللَّه ستارون(إله الزراعة عند الرومان) الذي يفترس أولاده. إضافة إلى أن بادر ينتقد مزج هيغل بين عملية سريان اللَّه في الإنسان ومحو الإنسان. لكن اللَّه لا يحتاج إلى أن يلغي الإنسان المتناهي من أجل إظهار نفسه. وبسبب عجز هيغل عن قبول توافق الإنسان مع مسار التاريخ العالمي وتطور روح العالم: «لكن بما أن الهيغلية ترى نشوء المخلوق مباشرة من اللَّه (كمركز) بلا وساطة، فهو سيجعله يفنى ثانية ومباشرة في الله، حتى إنّه يمكن أن يتحدّث عن «إيجاد ذات» الإنسان في الله، على حدّ تعبيره، يقتل كل الحب الذي يترابط به الجانبان، ويبيّن عمل اللَّه الخلاق موجّهاً فقط بحاجة (للاقتراب من الروح) وفقر حبه لذاته، لا من خلال حبه الوثيق الواسع[1]».

في النهاية، يقف روح العالم الهيغلي وحيداً على مزبلة التاريخ منبوذاً من كل الخلوقات. يعرّف هيغل روح العالم بطريقة كأنه: «روح العالم هذا أو الله، فقط بعد أن اجتاز كل المسافة لكامل التاريخ الإنساني، وخلال حطام كوارث وعصور العالم البائدة، التي خلّفها بحق، وتحوّل إلى مقصد كل الشعوب والأفراد جرى تخطّيه وتُرك وحيداً منبوذاً من كل المخلوقات، فهل بوسعه الوصول إلى مطلقيته[2]».



خاتمة

في الختام، يمكن تلخيص نقد بادر لهيغل بالرجوع إلى مبدأ بادر من جديد. هذا المبدأ كما نعلم يقول: أنا مفكّر فيه وبه من الله، إذاً أنا يمكن أن أكون وأفكر. في المقابل يقول مبدأ هيغل: اللَّه مفكّر فيه في داخلي، إذاً اللَّه يفكر بنفسه فيّ وأنا فيه. هناك فرق شاسع بين المبدأين. فنظرية هيغل في المعرفة والوعي الذاتي هي الموقف الحلولي ووحدة الروح المتناهي والروح المطلق. في المقابل يمكن وصف نظرية بادر بنظرية وحدة الوجود. إن مفهوم بادر لتواصلية المتناهي

[1]- Franz von Baader، Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christentum، in www.noormags.ir Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A Brief Overview 21 SW، Vol. IX، p. 118.

[2]- Franz von Baader، Elementarbegriffe über die Zeit، in SW، Vol. XIV، p. 557.

واللامتناهي ليس مفهوم تماهٍ أو لا تماهي الهويتين، بل مفهوم سكن المطلق في المتناهي، واشتراك المتناهي في المطلق.

في الختام، فلنذكر جملة من كتب يعقوب بوهم، وهي تؤلّف نقطة البداية لكل فكره الصوفي. الاقتباس كما يلي: «ليس أنا، الأنا الذي أكون، ويعرف هذه الأشياء؛ بل اللَّه يعرفها فيّ[1]». بداية فلسفة ـ لاهوت بادر مؤسَّسة أيضاً في نقطة البداية الصوفية ليعقوب بوهم. هنا يفهم بادر الفلسفة بالمعنى الحرفي للكلمة، إنها حب الحكمة الإلهية. ففي معرفة الذات وفي تأمّل الذات الحكيمة الإلهية يكمن مصدر وهدف المعرفة والوجود الإنسانيين.

[1]- **Jacob Boehme، Apologia Contra Balthasar Tilken، II، 67.**

منتدى الاستغراب

مسألة وجود الله

مناظرة بين

ويليام لاين كريغ وبيتر ميليكان

أدار المناظرة

كارل شين

مسألة وجود اللّه

مناظرة بين ويليام لاين كريغ وبيتر ميليكان

أدار المناظرة: كارل شين

جرت هذه المناظرة في معهد الفلسفة في جامعة برمنغهام بالمملكة المتحدة، ودارت حول قضية قديمة جديدة في عالم اللاهوت والفلسفة عنينا بها، الجدل حول مسألةِ وجود الله.

المتناظران هما البروفسور ويليام لاين كريغ وهو فيلسوف ولاهوتي أميركي، والبروفسور بيتر ميليكان أستاذ الفلسفة في جامعة أوكسفورد، وقد أدار النقاش المؤرخ والكاتب كارل شين الذي كلفته إدارة الجامعة بهذه المهمة المعرفية الشاقة.

ما يلي ترجمة كاملة للتقديم ومداخلات كل من المتناظَرين...

المحرر

لطالما استحوذت مسألة وجود اللّه على اهتمام الجميع، وكانت من القضايا الأكثر مناقشةً وإثارةً للجدل وتحدياً للعقل. يترأس النقاش هذه الليلة البروفيسور كارل شين (Carl Chinn)، فمن غير الممكن أن نجد من هو أكثر ملاءمة لإدارة حوار في بيرمينغهام (Birmingham) من رجل يتقن لهجة برومي (Brummie) بأصولها. وبالنيابة عن جامعة بيرمينغهام، يسرّني تقديم رئيس جلسة الليلة، البروفيسور كارل شين.

---

*ـ ويليام لاين كريغ: فيلسوف تحليلي ولاهوتي مسيحي أميركي.

ـ بيتر ميليكان: أستاذ الحساب والفلسفة في كلية هرتفور ـ أكسفورد.

ـ العنوان الأصلي للمقال:

Does God Exist? William Lane Craig vs. Peter millican.

ـ المصدر:

www.reasonablefaith.org/transcript/does-god-exit-craig-vs-millican

ـ ترجمة: مريم شحوري ـ مراجعته هيئة الترجمة والتحرير.

رئيس الجلسة: مساء الخير، وأهلاً بكم في أمسية النقاش هذه كما الحوار أيضاً. أرحب بجميع الحاضرين من خارج جامعة بيرمينغهام إلى قاعة حفلنا المدهشة والفخمة.

نستقبل اليوم مناظرَيْن اثنين، هما البروفسور وليام كريغ (William Craig) والبروفسور بيتر ميليكان (Peter Millican). البروفسور كريغ فيلسوف مسيحي بارز ومدافع عن المسيحية في النقاشات والمحاضرات التي تقام حول العالم، ألّف عدة كتبٍ ومقالات وهو باحث في شؤون الفلسفة في كلية تالبوت اللاهوتية في لاميرادا في كاليفورنيا. والجدير بالذكر أنه حصّل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بيرمينغهام عام 1977، ومنها بدأ بحثه حول البرهان الكلامي الكوني الذي يعتبر ذا أهمية كبيرة بالنسبة لمسيرته اليوم. انتقل بعدها إلى ألمانيا ومن ثم بلجيكا، وهو اليوم مشهور في أنحاء العالم.

أما البروفسور ميليكان، المناظر البارع الآخر في هذه الأمسية، فهو من مناصري الفيلسوف جيلبيرت رايل(Gilbert Ryle) ومذهب الشكوكية، وأستاذ في الفلسفة في كلية هيرتفورد (Hertford) التابعة لجامعة أكسفورد (Oxford) وأستاذ في الفلسفة الحديثة فيها. وقد عمل في جامعة ليدز (Leeds) طوال 20 عاماً في مجال الفلسفة والحوسبة، ويرى تقارباً شديداً بين المجالين. تُعَدُّ اهتمامات البروفسور ميليكان واسعة النطاق، برغم استناده مؤخراً إلى آراء شخص واحد هو فيلسوف من القرن الثامن عشر، السكتلندي والمؤرخ والعالم الاقتصادي وكاتب المقالات، المؤيد لمدرسة الشكّ، دايفد هيوم (David Hume)، وهو معروف بفلسفته التجريبية والشكوكية، ويعتبر من أهم علماء التنوير السكتلندي.

أشكر حضوركم الكثيف مجدداً. اسمحوا لي بأنْ أدعو إلى المنبر البروفسور كريغ.

الدكتور كريغ: شكراً لكم ومساء الخير. أود أن أبدأ بتوجيه الشكر إلى قسم الفلسفة لدعوتي للمشاركة في هذا النقاش، ويسرني مشاطرة البروفسور ميليكان المنبر الليلة. في خلال السنوات التي قضيتها مع جان (Jan) في بيرمينغهام بينما كنت أعمل على دراسات الدكتوراه، عملنا على التأثير في هذا البلد وشعبه، وأعبر اليوم بصدق عن سروري للرجوع إلى هذه الجامعة والمشاركة في حدث كهذا، فشكراً لحضوركم الليلة.

في نقاش الليلة سوف أدافع عن مزعمين اثنين هما:

الأسباب المقنعة للإيمان بالله.

الأسباب غير المقنعة للإلحاد بالله.

أود أن أعطي الكلمة للبرفسور ميليكان ليعرض براهينه حول الإلحاد بالله قبل أن أباشر بالرد عليها. وفي الخطاب الافتتاحي، أودّ أن أعرض باختصار خمسة أسباب تؤيّد وجود الله. لكوني فيلسوفاً محترفاً، أظن أن وجود اللّه يبرر حصول معظم أحداث التجربة البشرية بما فيها تلك الفلسفية والعلمية والفكرية والتاريخية والوجودية. ما هي بعض تلك الأحداث؟

نشأة الكون:

هل سألت نفسك يوماً من أين نشأ الكون؟ ولم أيّ من الأشياء موجود؟ بشكل عام، يزعم الملحدون أن الكون أزليّ ولا مسبب له، لكن الأسباب الفلسفية والعلمية المعارضة مقنعة إلى حدّ التشكيك بتلك المزاعم.

من الناحية الفلسفية، تُعتبر فكرة الماضي المطلق فكرةً جدليّةً، فإن لم يكن للكون بداية محددة، ذلك يعني أن عدد الأحداث في ماضي الكون لا متناهية، لكن وجود رقم لا متناه من الأشياء يؤدي إلى أمور ماورائية ومنافية للمنطق. على سبيل المثال، افترض اقتناءك لعدد لا متناه من النقود المعدنية مرقمة بـ 1 و2 و3، وأخذت منك جميع القطع المرقمة بأرقام مفردة، كم منها يبقى معك؟ إذاً يبقى بحوزتك جميع القطع المرقمة بأرقام زوجية، أيّ عدد لا متناه من النقود المعدنية. بالتالي، إذا طرحنا عدداً لا متناه من آخر لا متناهٍ ينتج منه عدد لا متناهياً. فلنتفترض الآن أنني أخذت جميع القطع التي تحمل أرقاماً أكبر من 3، كم يبقى منها بحوزتك؟ 3! إذاً، في الحالة هذه، عدد لا متناه يُنقص منه عدد لا متناه يساوي 3. في كلتا الحالتين، لقد قمت بأخذ عدد لامُتناهٍ من القطع من العدد الرئيسي أي اللامتناهي لكنني وصلت إلى نتيجة متناقضة. في حقيقة الأمر، بالإمكان طرح عدد لامتناه من آخر لامتناه، والحصول على نتيجة تتراوح بين صفر ولا نهاية، لهذا السبب، تمُنع العمليات العكسية كالطرح والقسمة في علم الحساب اللاحدودي، لكن في العالم الحقيقي، لا تتغير القواعد، يمكنك التخلي عن العدد الذي تريد من القطع المعدنية. يظهر المثال الذي طرحناه كغيره من الأمثلة أنّ اللانهاية فكرة تسكن عقولنا ولا تمتّ للواقع بصلة، مما يحتّم أن تكون الأحداث الماضية بأعداد محددة، بما أنها حقيقية وليست من نسج الخيال. لذا لا يمكن أن تعود سلسلة الأحداث الماضية إلى ما لا نهاية، إنما من المحتوم أن الكون بدأ فوُجِد.

لقد أكّدت اكتشافات بارزة في علم الفلك وعلم الفيزياء الفلكية على صحة هذه النتيجة، فبتنا اليوم نمتلك دليلاً قوياً على أن الكون ليس أزلياً في ماضيه، بل بدأ بداية قطعية منذ زمن محدود. في عام 2003، استطاع كلّ من أرفيند بورد (Arvind Borde) وآلان غوث (Alan Guth) وألكسندر

فيلنكن (Alexander Vilenkin) إثبات أن الكون، الذي يمرُّ في حالة توسُّع كونيّ، لا يمكن أن يكون لامتناهياً في الماضي، ويجب أن يتمتع بحدودٍ للزمان والمكان الماضيَين. وما يجعل البرهان الذي قدموه قوياً هو صموده بغض النظر عن الوصف الفيزيائي للكون المبكر، وذلك لأننا ما زلنا نفتقد إلى نظرية الكمّ الخاصة بالجاذبية، بالتالي لا نستطيع أن نقدم وصفاً فيزيائياً للحظة الكون المبكر الأولى. لكن نظرية بورد ـ غوث ـ فيلينكن هي نظرية مستقلة عن أي وصف فيزيائي لتلك اللحظة، فهي تشير إلى أن الفضاء الكمي للكون المبكر الذي وصفه بعضهم بشكل مضلل وغير متقن بالـ "العدم"، لا يمكن أن يكون أزلياً في الماضي، بل من المحتوم أنه بدأ بداية قطعية، وإن كان الكون الذي نعيش فيه جزءاً صغيراً ممّا يسمّى العالم المتعدد المؤلَّف من عدة أكوان، تتطلب نظريتهم أن يكون لذلك العالم المتعدد بداية حتمية. وممّا لا شكّ فيه أنه جرى اقتراح تصورات خيالية عدّة لتفادي البداية القطعية، مثل حلقة نماذج الجاذبية الكمومية ونماذج الخيوط الكونية والمنحنيات المغلقة، لكنها مليئة بالمشاكل، وبالنتيجة لم تنجح أي من تلك النظريات، وإن كانت صحيحة، في إعادة الماضي الأزلي، بل إنّها أرجعت البداية خطوة إلى الوراء.

من هنا ينبثق السؤال: لِمَ وُجِد الكون؟ ما الذي دفعه للتكوّن؟ حسب رأي بعض الملحدين الشجعان، إنّ الكون قفز إلى الوجود بلا مسبّب، لكن من المؤكد أن ذلك مستحيل ماورائياً. وكنتيجة، حسب قول فيلسوف العلوم بيرنولف كانيتشايدر (Bernulf Kanitscheider) في «تصادم وجهاً لوجه» مع أنجح التزام وجودي في تاريخ العلوم، ألا وهو المبدأ الماورائي الذي ينص أنه من العدم، لا ينبثق شيء. إذاً لم وُجِدَ الكون بدل لا شيء؟ من أين أتى الكون؟ لا بدّ من أن مسبباً عظيماً يكمن وراء وجود الكون.

إذاً، بإمكاننا إيجاز برهاننا بالتالي:

بدأ الكون بالوجود.

إن بدأ الكون بالوجود، إذاً لا بد من مسبب عظيم له.

بالتالي للكون مسبب عظيم.

تبعاً للافتراضيين اللذين ذُكرا، نعرض النتيجة التالية:

نظراً لطبيعة الحالة، لا بد للمسبِّب، كخالق للكون، أن يكون غير مسبَّب وثابتاً وأبدياً وغير مادي. لا بدّ من أنه غير مسبَّب لأنه لا يمكن للأسباب أن ترتدَّ بشكل لامتناهٍ، وأبديّ وثابت بغنىً

عن الكون لأنه خلق الوقت، وكخالق للزمان، لا بدّ من أنه تجاوز الزمان أيضاً، إذاً فهو غير روحيّ وغير ماديّ.

مرشحان اثنان فقط يناسبان هذا الوصف: إما شيء مجرّد كرقم ما، وإمّا عقل غير مجسّد. لكن الأشياء المجردة لا تتحمّل العلاقات السببية، فعلى سبيل المثال، الرقم 7 لا يسبّب أي شيء على الإطلاق، بالتالي نستنتج منطقياً أن سبب الكون العظيم هو عقل غير مجسّد. من هنا لا نصل إلى السبب غير المسبَّب وحسب للكون بل إلى خالقه الشخصي.

الضبط الدقيق للكون من أجل حياة ذكية:

في العقود الحديثة، أُذهل العلماء باكتشاف أنّه جرى ضبط الظروف الأولية لانفجار الكون الكبير من أجل تأمين حياة ذكية بإتقان وإحكام لتواجه إدراك البشر. وينقسم هذا الضبط إلى نوعين اثنين. الأول، عند عرض قوانين الطبيعة كمعادلات رياضية يظهر فيها ثوابت لا تحكمها قوانين الطبيعة، كثابت الجاذبية. الثاني، إضافةً إلى تلك الثوابت، هناك كميات عشوائية وُضعت كشروط ابتدائية وتُطبَّق عليها قوانين الطبيعة، على سبيل المثال، معدل الاعتلاج في الكون المبكر. وتندرج جميع الثوابت والكميات في نطاق ضيّق من القيم التي تسمح بالحياة، وإن عُدِّل أيّ منها بشقّ النفس، لكان تدمر الميزان الذي يسمح بالحياة، ولم تكن الحياة لتستمرّ. بتنا نعلم الآن أن الأكوان التي تمنع الحياة تتمتع بأرجحية أكبر من أي كون يسمح بها.

نجد ثلاثة تفسيرات ممكنة للضبط الدقيق الاستثنائي هذا:

إن الضبط الدقيق للكون يسببه الضرورة المادية أو الحظ أو التصميم.

لا يمكن أن تسببه الضرورة المادية وذلك لأن الثوابت والكميات لا تخضع لقوانين الطبيعة، لذا من المحتمل أن يكون نتيجة للحظ، ففي النهاية، الكثير من الأمور غير المحتملة تحدث يومياً، لكن ما يساعد في التمييز بين الأحداث التي تحصل بالحظ وتلك المخطط لها ليس اللا احتمالية فحسب بل وجود نمط مستقل معطى يتماشى مع الحدث. على سبيل المثال، في الفيلم «كونتاكت» «Contact»، يتمكن العلماء من التمييز بين إشارة من الفضاء الخارجي وضوضاء عشوائي عبر تماشيها مع نمط الأرقام الأساسية إضافةً إلى اللا احتمالية. يعرض الضبط الدقيق للكون لإنشاء حياة ذكية ذلك الدمج بين اللااحتمالية المبهمة والنمط المعطى اللذين يمثلان علامتَي التصميم الفارقتين.

بالتالي، نمتلك سبباً وجيهاً للظن بأن:

لا يخضع الضبط الدقيق لا للضرورة المادية ولا للتغيير.

ونستنتج من ذلك أنّه،

يخضع الضبط الدقيق للتصميم.

إذن، يستلزم الكون وجود مصمِّم له.

3.وجود الواجبات والقيم الأخلاقية والمتجردة في العالم.

يطرح لنا أول برهانين خالقَ الكونِ ومصمّماً له، لكنهما لا يطلعاننا على صفاته الأخلاقية. كيف يمكننا تأكيد أنه صالح؟ نجد الإجابة عن هذا السؤال في البرهان الثالث:

ينص الإفتراض (1) بأنه:

إن لم يكن لله من وجود، لم تكن لتظهر الواجبات والقيم الأخلاقية المتجردة.

عندما أذكر القيم الأخلاقية المتجردة فأنا أعني بها تلك القيم السليمة والمُلزمة بغض النظر عن اعتقاد الآخرين بها. ويوافق العديد من المؤمنين بالله والملحدين به أنه إن لم يكن لله من وجود، فلن تكون القيم الأخلاقية والواجبات بحالة تجرد، ومثال على ذلك، يشرح فيلسوف العلوم اللا أدريّ مايكل روس (Micheal Ruse) أنّ الأخلاقية هي إعداد بيولوجي تماماً كاليدين والرجلين والأسنان. وتعتبر الآداب وهمية لكونها مجموعة مزاعم مبرَّر لها عقلانياً حول شيء موضوعيّ، بينما الأخلاق هي مجرّد دعم للبقاء والتكاثر، وتعتبر أي من المعاني الأعمق منها وهمية.

وفق المذهب الطبيعي، تعتبر القيم الأخلاقية منتجاً ثانوياً للثورة البيولوجية والتكييف الاجتماعي، تماماً كما تُظهر جماعة قرودٍ سلوكها التعاوني والإيثاري الذي يعود للانتقاء الطبيعي لذلك التصرف لكونه يفيد صراعها من أجل البقاء، لذا نرى كبير الأساقفة والكائنات البشرية تعتمد على السلوك نفسه، للسبب عينه. ونتيجة للضغوطات الاجتماعية والحيوية، انتشر بين الكائنات البشرية نوع من أخلاقيات القطيع التي تؤدي دوراً مهماً في تخليد جنس البشر. لكن وفق النظرة الإلحادية، لا يبدو أنّ شيئاً قادراً على جعل تلك الأخلاقيات ملزمة وصحيحة بشكل موضوعي، ما يقودنا إلى افتراضنا الثاني:

ما يسّمى بالواجبات والقيم المتجردة صحيحة وموجودة:

من خلال التجربة الأخلاقية، نقف أمام باب من القيم والواجبات الأخلاقية التي تفرض نفسها علينا، ولا مبرٍّر لإنكار الحقيقة الموضوعية للقيم الأخلاقية والعالم المادي، ففي حالة غياب القاهر

ندرك أهمية الثقة بحواسنا بأن عالم الأشياء المادية موجود، لذا في تلك الحالة من المنطقي أن نثق بإدراكنا الأخلاقي، ولا وجود للقاهر، ونقلاً عن الفيلسوف لويس أنطوني (Louis Anthony)، «يستند أي برهان يخص الشكوكية الأخلاقية إلى افتراضات أقل وضوحاً من حقيقة القيم الأخلاقية الموضوعية نفسها». فالاغتصاب والوحشية وسوء معاملة الأطفال ليست من التصرفات التي لا يتقبلها المجتمع فحسب، إنما هي بالفعل مؤذية. ويعترف مايكل روس أن «الرجل الذي يقول إنّه من المقبول أخلاقياً اغتصاب طفل مخطئ كذلك الذي يدّعي أن 2+2=5.» على الأقل بعض الأشياء خاطئة فعلاً، لكن يترتب عليها ما هو منطقي وحتمي:

لذلك، فالله موجود.

يظن بعضهم أن الشر في العالم يتناقض مع الله، لكن برأيي إنّ العكس صحيح، فالشر في هذا العالم يساعد على إثبات وجود الله، بما أنه في حال غياب اللّه الذي يعلّل القيم الأخلاقية الموضوعية، لم يكن للخير والشر من وجود.

الحقائق التاريخية المتعلقة بيسوع الناصرة:

إن شخصية يسوع الناصرة التاريخية مميزة، وقد اتفق المؤرخون على إنّ المسيح جاء إلى الساحة بحسّ غير مسبق من السلطة التي تخوّله الوقوف والتكلم مكان الله. وقد ادّعى أن بحضوره نشأت مملكة الله، وكتوضيح مرئي لهذه الحقيقة، أنشأ وزارة للأعمال العجائبية والتعويذ، لكن ما أكّد ادعاءه كان إحياءه بعد موته، فإن بعث المسيح من الموت يبدو أن ما حدث معجزة مقدسة تعتبر دليلاً على وجود الله.

قد يظن معظم الأشخاص أن احياء المسيح بعد موته مسألة إيمان وعقيدة، لكن يقر معظم المؤرّخين بثلاث وقائع يفسرها إحياء المسيح أوضح تفسير.

الواقعة 1#: يوم الأحد بعد صلب المسيح، وجدت مجموعة من أتباعه من النسوة قبره خالياً.

وفقاً للإخصائي النمساوي جايكوب كريمير (Jacob Kremer)، «على الأغلب، تعتمد التأويلات ما ورد في الإنجيل من أحاديث في ما يخص القبر الخالي.»

الواقعة 2#: في عدة مناسبات، رأى العديد من الأفراد ومجموعات من الأشخاص المسيح حياً بعد موته.

وفقاً للناقد الشهير للعهد الجديد، جيرد لودامان (Gerd Ludemann)، «من المؤكد عبر التاريخ، أن الحواريين اختبروا تجارب بعد وفاة المسيح وقد ظهر فيها كالمسيح المرتفع».

الواقعة 3#: آمن الحواريون الأصليون بقيامة المسيح بشكل مفاجئ برغم ميولهم للإيمان بعكسها.

لم يؤمن اليهود بالمسيح المحتضر والمصلوب، ولم تتقبل اعتقاداتهم حول الآخرة فكرة نهوض أحدهم من الموت للخلود قبل نهاية العالم. مع ذلك، آمن الحواريون بشدة بأنّ اللَّه رفع المسيح من الموت، إلى حد استعدادهم للموت من أجل ذلك المعتقد.

وقد رفضت المدارس المعاصرة محاولات شرح هذه الوقائع الثلاث مثل سرقة الحواريين لجسد المسيح أو إنّه لم يكن في الحقيقة ميّت. في الواقع، لا شرح طبيعياً وظاهرياً لتلك الوقائع، لذلك يبدو لي أنّه من المبرر للمسيحيين الاعتقاد بأن يسوع بُعِث من الموت وكان من زعم....، نتيجة لذلك، اللَّه موجود.

التجربة الشخصية لوجود الله:

ليس هذا ببرهان لوجود الله، بل بالأحرى دعوة للإيمان بوجوده بمعزل عن البراهين، وببساطة عبر الإحساس به، هكذا عرف أولئك الذين ذكروا في الإنجيل الله، وكما يشرح المشرف على رسالتي في الدكتوراه، الأستاذ جون هيك (John Hick)، بالنسبة إليهم فإنّ اللَّه إرادة فعالة تتفاعل مع إراداتهم الشخصية، وواقع لا يوصف، وحتماً لا يمكن تقدير ماهيته عبر عاصفة مدمرة أو ضوء شمس منعش. لم يكن اللَّه فكرة تبنتها عقولهم، بل واقع محسوس أعطى أهمية لحياتهم.

في تلك الحالة، نخاطر بأن تصرف البراهين لوجود اللَّه انتباهنا عن اللَّه نفسه، فإن كنت من الباحثين عن الله، فإنه سيظهر وجوده لك، وقد ورد في الإنجيل:»كن قريباً من الله، وسيكون قريباً منك». ويجب علينا الا نركز في الأدلة الخارجية فنفشل في سماع صوت اللَّه في قلوبنا، أما أولئك الذين يسمعون صوته، فيصبح اللَّه جزءاً من حياتهم.

في الختام، إن أرادنا بيتر أن نصدق بأن لا وجود لله، يجب عليه أولاً دحض البراهين الخمسة التي عرضتها والتي تدل على وجوده، ومن ثم العمل على إثبات العكس. وإلى ذلك الحين، أظن أن الإيمان بالله هي النظرة العالمية الأكثر منطقاً.

رئيس الجلسة: شكراً لك أستاذ كريغ، تفضلوا بالترحيب إلى المنصة بالأستاذ ميليكان الذي

سيعرض موقفه وبراهينه في ما يخص نقاش الأمسية «هل لله من وجود؟» في خلال الـ20 دقيقة القادمة.

الدكتور ميليكان: شكراً جزيلاً لكم. في البداية أود أن أتوجّه بالشكر إلى رابطة طلاب الفلسفة لدعوتي للمشاركة في هذا الحدث المهم، وأشكر الدكتور كريغ على إدراجه في قائمة أعماله المزدحمة. لا تسنح لي الكثير من الفرص لعرض أفكاري أمام حشد من الناس لكوني فيلسوفاً أكاديمياً، لكن قدرة ويل على جذب الآخرين ضمنت لي حضوراً جيداً، أنا ممتنّ لحصولي على هذه الفرصة لأشارككم أفكاري حول موضوعٍ بهذه الأهمية، وأتمنى أن أحفّز طريقة تفكيركم بشأنه. إن أكثر ما شجعني للدخول في مجال الفلسفة عند بدء دراستي كان اهتمامي بهذا الموضوع تحديداً، فهو مدهش من الناحية الثقافية، وجوهري من حيث رؤيتنا للحياة والكون وكل شيء.

تعارض معظم أقوالي الليلة براهين ويل لأنه يتحمل عبء الأدلة لكونه من طرح اقتراح وجود الله، وسأوضح دلالة ذلك بتعابير لا لبس فيها، وأسمي ذلك فرضية الإله المسيحية:

أنّ خالق الكون كائن جبار وعليم وكامل أخلاقياً يهتم اهتماماً خاصاً بالبشر وتمثّل تاريخياً بيسوع الناصرة.

هذا الإدعاء واقعي وسنقوم بمناقشة الدليل الذي يناهض حقيقته وذلك الذي يتوافق معها، لذا لن أتطرق لمحاسن الممارسة الدينية أو مآسي المعتقد الديني أو أيٍّ من الاعتقادات الخارجة عن الطبيعة. وبما أن ويل ذكر قيامة المسيح المزعومة كأحد براهينه، أعتبر أننا معنيون بالإله التقليدي للفلسفة المسيحية خصوصاً، بغض النظر عن الآلهة الأخرى. فإن بحثت بنفسك على موقع ويكيبيديا (Wikipedia)، لوجدت وفرة في الآلهة، حتى لو حددنا البحث بمنطقة الشرق الأدنى وشمال أفريقيا وبالحرف «أ» فقط. فما بالك بالحروف الخمسة والعشرين الباقية، أضف إليها الصين والهند واليابان ودول آسيا الأخرى، وأوروبا والدول الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية وآسيا الجنوبية وأوقيانوسيا، ستجد عدداً هائلاً من الآلهة، ومن الواضح أننا ميالون للإيمان بها.

لربما يعود السبب الرئيسي لذلك إلى ميلنا لما يسمّى بـ«الغائية العشوائية» أي إنّ كل شيء وُجد لغاية محددة، ويظنّ الأطفال بطبيعتهم أن الأشياء الجامدة موجودة لغاية ما، فعلى سبيل المِثال، في تجربة جديدة أُجريَت على أطفال بعمر السابعة والثامنة، فضلوا فكرة مفادها أن الجبال وجدت لتأمين مكان تَسلُّق للحيوانات، على حساب فكرة أخرى بأنها نتيجة لبرودة

البراكين مُشكّلة كتلاً سُمّيت بالجبال. ونميل، نحن البشر أيضاً إلى رؤية الأنماط في الأشياء والبحث عن أسباب كلّ ما نلاحظ، حتّى إن حصل مصادفة، ولا يمكننا إيجاد سبب لشيء قاسٍ كعاصفة رعدية شديدة أو وباء ما، لذا من السهل أن نرجع السبب إلى القوى الذكية اللامرئية كالآلهة والشياطين والسحرة وغيرها.

وبالطبع عند حدوث ذلك، يأتي دور الديناميكيات المألوفة في المجتمع البشري والسياسة، ويدّعي الأفراد الأقوياء، الفاسدين منهم والمغرورين، معرفة الآلهة اللامرئية وإنشاء علاقة معها، ويخولهم الخط الساخن المقدس من حيازة القوة والتأثير والثروة. وقد حصّلت جامعتي، أي جامعة أكسفورد، مقداراً لا بأس به من المال من واهبين ظنوا أن بتركهم إرثاً لبعض العلماء المدعومين للصلاة لأجلهم يومياً، يتفادون بعضاً من عذاب المطهر والنار. ويكسب هذا النوع من القوى المربحة الدعم بشدة، وذلك عبر قمع البدع وإسكات المعارضين، ومع مرور الزمن، تتطور الهيكليات التنظيمية وتتحصّن أنظمة الإيمان بالنتائج المألوفة.

إلى حدّ بعيد، إنّ المحدد الرئيسي للمعتقد الديني، وقبل أن يتحوّل السفر الدولي إلى أمر اعتياديٍّ، هو مكان ولادتك. ولا يتوافق ذلك مع الفرضية القائلة إنّه عادة يتخذ الأشخاص ديناً على أساس الاعتبارات المنطقية، ليس كذلك، بل الواضح أنه ظاهرة ثقافية بمعتقدات تقليدية تتعاقب مع الأجيال بغض النظر عن الأسباب الجيدة التي تحافظ عليها، وقد كانت العلوم على هذه الحال عندما كان سائداً أن مفتاح كل شيء بيَدِ أرسطو والإنجيل، فعلوم أرسطو انبثقت من الغاية العشوائية نفسها التي ذكرتها سابقاً، فبالنسبة له ولأتباعه من القرون الوسطى، تسقط الحجارة بسبب سعيها للوصول إلى مركز الكون أما النجوم فتتحرك حركة دائرية مثالية حول الأرض بسبب سعيها لمحاكاة إتقان اللّه الأزليّ. نحن نعلم أكثر عن صحوة غاليلية وكيبلر ونيوتن، لكن صحوتهم جاءت بعد ألفي عام من موت أرسطو، وللأسف فإن تقدم العلوم كان بطيئاً على مرّ القرون المسيحية عندما حُرِقت المكتبات والمدارس الوثنية وأُغلِقت بانتظام، أما الكتب التي بقيت بما فيها الإنجيل، فكانت باللغتين اللاتينية واليونانية. وتظهر رسومات خريطة العالم في كاتدرائية هيرفورد الشّح في التطوّر، فقد رُسمت في بداية القرن الرابع عشر، أي قبل 200 سنة قبل كولومبوس لكنها تتضمن معلومات عن كتابات من القرن الخامس ما يظهر أنه لم يُكتشف الكثير في خلال تلك السنوات التسعمائة. وبالمقارنة، فإنّ تكذيب غاليليو لأرسطو، وهو سبب اضطهاده من قبل الكنيسة، كان تقريباً قبل 400 سنة، وقد نشأت العلوم في تلك الفترة محوّلةً العالم بشكل هائل عبر طريقها الدقيقة في المراقبة والتجارب والفحوصات المدققة. لا تعتمد المعتقدات العلمية على التلقين الثقافي من

أجل قبولها ونقلها، وبالنتيجة لن تجد أنّ أياً من النظريات العملية قد حُددت جغرافياً بالطريقة التي تُحَدَّد فيها الأديان.

أتوقع الآن بينما أنا ألقي خطابي، أنّ ويل يجهز لي اتهاماً بالمغالطة الجينية لأنه قد يبدو أنني (ضَحِك) أناقش ذلك لأن منشأ الاعتقاد بالإله المسيحي مشبوه، لذا من المؤكد أنه خاطئ، لكن ليس هذا ما أقول، بالطبع من الممكن أن يكون الإيمان بالله صحيحاً وإن تمسكنا به لأسباب واهية، لكن برأيي أننا إن اتبعنا طريقة ما للإيمان ببعض المعتقدات وانتهى بنا المطاف بمعتقدات أخرى أو متعارضة، إذاً ليست بالطريقة التي يمكن الاعتماد عليها، ومع تعدد أنظمة الإيمان الديني حول العالم، تختلف وتتعارض فيما بينها، لذا لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة، وإن حصرنا خياراتنا بالديانات التي تدعي الصحة، كاليهودية والمسيحية والإسلام، لا يمكن إلا لإحداها أن تكون صحيحة، كما يمكن أن تكون جميعها خاطئة، بما أنه يجري اكتساب تلك المعتقدات والحفاظ عليها بالطريقة نفسها أي عبر الأهل، أو بالتعليم الديني أو عبر الخطيب الديني أو الكتب المقدسة القديمة أو عبر التجربة الدينية وغيرها، لا يمكن الاعتماد على هذه الطرائق لإيصال الحقيقة، هذا ما يستدعي تمهل المؤمن الذي يبحث عن الحقيقة، أي عندما يرى مجموعة أخرى تبحث في الموضوع نفسه والطرائق نفسها قد وصلت إلى نتائج متضاربة.

إن كنت قد حصّلت ثقافة مسيحية، من البديهي أن تجد نفسك بين خيارين ألا وهما المسيحية أو المذهب الطبيعي الملحد، أي إنّه إما لله من وجود وإما لا وجود للقوى الخارقة للطبيعة أصلاً. وفي ذلك السياق، وقبل فحص المسألة بتفاصيلها، يمكن التفكير بأن الأرجحية نفسها للحالتين، لذا عندما تشارك في نقاش كهذا، تشعر أنّ ليس بيد أيّ منا دليل أقوى من الآخر، لكن ذلك خاطئ، لأن ويل في مناقشته المؤيدة لإله المسيحية، يدعم نظاماً واحداً خارقاً للطبيعة من بين آلاف الأنظمة بينما أنا أشكك في احتمال وجود سبب يخولنا الإيمان بعقل مجسّد خارق للطبيعة، بينما ينقصنا الدليل العلمي الملموس عليه، فجميع الأمثلة الموثقة للسلوك الذكي تعتمد على هيكلية مادية كالعقل أو ربما الحاسوب في المستقبل. بالإضافة إلى أن جميع أمثلة الإدراك والسببية العقلية الموثقة تعتمد على وسائط مادية، كأشعة ضوئية أو إشارات تتنقل في الأعصاب وغيرها. لا نملك أي دليل جامد في ما يخص أيّ من الإستبصار والتحريك الذهني والتخاطر، ربما لا تبالون بما أقول، لكن من الواضح، من خلال التجارب اليومية، أن طبيعة تفكيرنا تعتمد على الخواص الفيزيائية لعقلنا، فعند المرض أو التعب أو الخرف أو عندما نكون تحت تأثير المخدرات أو حين نتعرض لنقص في الأوكسيجين، يتأثر

فكرنا في المقابل. هذا الأمر مألوف للغاية، ومع ذلك تبتغي بعض الديانات بما فيها المسيحية إقناعنا بأنّ بعض أفكارنا مستقلة عن عقلنا، أي في حال تدمر الدماغ والجسم بأكمله، تبقى تلك الأفكار سليمة ومثبتة.

سأكون في غاية اللطافة والكرم وسأمنح ذلك التخمين الذي ينقصه الحسّ الملموس والدعم التجريبي المتكرر الذي يتناقض مع جميع تجاربنا التي تخص الارتباط العميق ما بين العقل والدماغ احتمالية نسبتها 50 %. حتى وإن فعلت ذلك، يتشارك ادعاء ويل بوجود إله واحد قهار يمثله يسوع الناصرة هذه النسبة مع الآلاف من الأديان الأخرى المتضاربة، لذا أقول إنّ التصرّف المنطقي هو أن نلقي عبء الإثبات على ويل، وما لم تكن المسألة التي يعرضها مقنعة، يجب ألا نؤمن بوجود الله، ما ينتج منه اللاأدرية أو الإلحاد. أما السلوك المنطقي في حالة غياب ما يدعم وجود اللّه هو الإيمان بأن لا وجود له، تماماً كسلوكنا في حالة النظرية القائمة على المضاربة، ففي حال غياب ما يدعمها، نعتبرها خاطئة. إن النظريات الدينية القائمة على المضاربة كثيرة جداً حتى باتت رخيصة، ومعظمها خاطئ. لذا لمَ نفترض أن هذه الحالة استثناءً للقاعدة؟

إذاً، ما مدى قدرته على إقناعنا بالإله المسيحي؟ سأبدأ بالبرهان الكلامي الكوني الذي يفضله، وسأعرض المقطع الأول الذي يتوافق مع ذلك بطريقة مختلفة عن تلك التي عرضها بها ويل. وأفضل طريقة عرضي للبرهان لأنها تقسمه إلى مرحلتين اثنتين كالآتي:

لكلّ ما يبدأ بالوجود مسبّب.

بدأ الكون بالوجود.

لذا، للكون مسبّب.

في المنطق، يعتبر البرهان صحيحاً، إنما تنبع النتيجة من الافتراضات، التي لم تقنعي أيّ منها، أين الدليل بأن لما يبدأ بالوجود مسبب؟ من المؤكد أن تجربتي واسعة في مجال تغيّر العالم وتشكّل الأشياء الجديدة من تلك القديمة كبناء منزل أو أن تنبت نبتة من بذرة. ويمكنني أنا القول إنّه يصادف أن جميع التغييرات التي شهدتها محكومة، لكنها كانت نتيجة إعادة تنظيم للمواد، ولم أشهد يوماً ما نتج من لا شيء. لذا لا يسعني الاستخلاص من تجربتي الخاصة أنه من المنطقي أن تخُلَقَ الأشياء من العدم، وإن حصل ذلك يوماً، أن يكون ذلك سبباً بالطريقة نفسها، وفضلاً عن ذلك، إنّ بعض الدلائل الثانوية التي يمكنها إنّ تقوّي المسألة لم تصب في مصلحتها، فالجزيئات الكمية تقفز من الوجود وإليه من العدم، لكن ذلك المسلك عشوائي، لذا إن أقرب النماذج التي تبيّن أنها خُلِقَت من

العدم غيرُ مسبَّبة. ويمكننا التشكيك بافتراض ويل الأول بشكل أكبر، لكن المسألة أسوأ من ذلك، يسعني القول إنّ لكل تغيير شهدته في هذا العالم سبباً ماديّاً.

لقد ذكرت سابقاً أن الأعمال الشخصية تحصل أيضاً عبر أدوات مادية، وتدلّ جميع براهيننا على أنّ النشاط الذهني يعتمد على نشاط الدماغ، ولم أشهد مسبقاً أن مجرد فكرة توصلت إلى خلق جسم ما. لذا إن أعدنا صياغة افتراض ويل الأول، يصبح كالآتي:

لكلّ ما يبدأ بالوجود سبب ماديّ.

من ناحية ثانية، إن أُنشِئ الكون بطريقة تمكّنه من احتواء كل الأشياء المادية، إذاً من الواضح أنه من غير الممكن أن يكون له مسبّب ماديّ، ولديّ سبب جيّد للشك بمدى قدرة هذا المبدأ بأن يتطّبق على الكون كله. ويظهر ذلك مدى جدليّة تطبيق أي مبدأ انطلاقاً من الجزء ووصولاً إلى الكل، وهذا الخطأ متداول لدرجة أنه سمّي بخطأ التركيب. وإن كان لكل خروف في قطيع المزارع أم، لا يعني ذلك أن لكل القطيع أمّاً أيضاً، إذَا وإن كان لكل شيء ماديّ مسبّب، لا يعني ذلك أن لجميع الأشياء المادية مسبّباً أيضاً. وتعتبر هذه النقطة إجبارية في صحوة نسبية أنشتاين العامة التي تشير إلى أن الزمان والمكان جزءان من الكون المادي، فجميع أنواع الأسباب التي يسعنا فهمها، بما فيها الأسباب الذكية تعمل على أساس الوقت، وإن لم يكن الوقت موجوداً من دون الكون المادي لكان من الصعب فهم كيف تُطَبَّق فكرة التسبيب على خلق ذلك الكون.

وماذا عن افتراض ويل الثاني ـ بدأ الكون بالوجود؟ لتوضيح ما يزعمه هنا يجب التمييز بين كوننا المحليّ، ونملك دليلاً على حصول الانفجار الكبير منذ نحو 13، 7 عام، والكون الكلي أي جميع الأشياء المادية إن وُجِدَت في الكون المحلي أو في أي مكان آخر. واستبصر علماء الكون باحتمال وجود أكوان متعددة؛ وترجح عدة نظريات مختلفة هذه الفكرة. كما يستبصرون حول الأكوان المتذبذبة والفقاعية والمتطورة من خلال عدة انفجارات كبيرة. إذاً حتى إن بدأ كوننا المحلي بالوجود منذ الانفجار الكبير، فمن المحتمل أن يكون مسبّبه مادياً في الكون الكليّ، بالإضافة إلى أنّه لا تضارب بين افتراض الكون الكليّ لانهائي في ماضيه، وإن كان للكون المحليّ حدود.

يعرض ويل سببين للتفكير بطريقة مغايرة، أحدهما أنه لا يمكن للامحدودية أن تكون حقيقية، وسأعود إلى هذه المسألة لاحقاً. ويرجع السبب الثاني الذي يعرضه ويل من أجل إنكار فكرة أن الكون لا محدود في ماضيه، إلى الفيزياء ونظرية بورد- غوث- فيلينكن التي تبرهن عبر الافتراضات

التي تبدو منطقية أن أيّ كون على حافة التوسع لا يمكن أن يكون أزليّاً في ماضيه، إنها تنيجة مشوقة لكنها لا ترضي طموح ويل. ورداً على السؤال: «هل تبرهن نظريتك أن للكون بداية حتمية؟» أتى جواب أليكس فيلينكين: «كلا، لكنها تبرهن أنه كان لامتداد الكون بداية حتمية، بإمكانك تجنب النظرية عبر افتراض أن الكون كان ينقبض قبل بعض الوقت». وترجّح بعض النظريات كحلقة علم الكونيات الكمي ونظرية هورافا (Horava) حول الجاذبية حصول انقباضٍ سابق للانفجار الكبير.

على أيّ حال، بهذه المعطيات، من المستحيل أن نثق بتعقّب نظرياتنا المادية إلى ما قبل الانفجار الكبير وماوراءه، فقد تدل على فردية بدائية أي- نقطة الكثافة اللامتناهية ودرجة الحرارة والضغط والالتواء، ومن المفترض أن تكون تلك مستحيلة تبعاً لمبادئ ويل التي لا تعترف بحقيقة اللانهائية. لكن الأهم من ذلك، يبدو أن النسبية العامة التي يستند إليها جميع ما ذُكِر تتعارض مع ميكانيكا الكم وتنهار عند الموازين اللامتناهية، لذا جلّ ما ندركه هنا أن علومنا لا يمكن أن تتماشى معها، ولتنجح محاولاتنا في استخلاص نتائج قوية. ولن يتفاجأ بذلك تلاميذ الفيلسوف المفضل لدى ديفيد هيوم (David Hume).

حين ننظر إلى ماوراء الشؤون البشرية، ونحمل تخميناتنا إلى اللانهائيّتَين، أي قبل حالة الأشياء الراهنة وبعدها، وإلى خلق الكون وتشكيله، وإلى وجود الأرواح وخواصها وإلى الروح الكونية اللانهائية والمبهمة: لا بدّ لنا من أن ننفصل عن أصغر ميلٍ إلى الشك لكي لا نخاف بأننا أصبحنا دون متناول قوانا العقلية.

تشير معلوماتنا في الفيزياء الحديثة إلى أنه لا يمكننا اعتبار الأفكار البديهية التي تراودنا حول ما يبدو منطقياً على المقياس الصغير والكبير دليلاً نحو الحقيقة، لذا إلى جانب الصعوبات التي أشرت إليها مسبقاً، لا تقنعني فمحاولات ويل لتطبيق مبادئ الفطرة اليومية حول سببية ولانهائية بداية الكون عندما يتوزع الوقت وتفترض نظرياتنا فردية لامتناهية.

إضافة إلى ذلك، عندما يتابع ويل لمناقشة مسألة مسبب الكون المادي، يجب أن يكون ذلك العقل لا مادياً، ولا ننسى أنه لا دليل لدينا على إمكانية وجود العقول في حال غياب الركيزة المادية، لذا ففكرة وجود العقل في حال غياب كون ماديّ متكامل هي افتراض تام. برغم كل ما ذكرته، يبدو لي من المنطقي أنه إن لم يكن للكون المادي مسبب غير مادي، فلا بد أنه من نوع لا يسعنا التمسك به لأنه لا يتمتع بعلاقة مع أي شيء قد اختبرناه، إن كان شيئاً مادياً مألوفاً كياناً معنوياً حتى عقلاً ما. نحن حيوانات مادية محدودة تطورت لتعيش وتدرك في عالم من الأشياء المتوسطة الحجم، ولا سبب للاعتقاد بأن قوانا العقلية الحيوانية كافية لاستبطان أصول العوالم أو تاريخها اللامتناهي.

كمثال تشبيهيّ، تخيّل كلباً أو فأراً في محاولة لفهم تنظيم جامعة ما، ما نسبة قدرته على ذلك؟ هذا ونحن أقرب في الفهم والإدراك إلى تلك الحيوانات مقارنة مع قدرات اللَّه القاهر، من طرائق عمل كون بأكمله مقارنة بنظام جامعة.

سأضطر لعرض تحليلي لبرهان ويل الأخلاقي باختصار، وسأعود لتناول هذا الموضوع لاحقاً، وهنا أود أن أطلب من ويل شرحاً موسعاً عن معنى القيم الأخلاقية المتجردة لأن كلمة متجردة غامضة جداً، ففي نقاش نُشِر سابقاً، قال ويل: «عندما أتكلم عن القيم الأخلاقية المتجردة، أعني بها تلك القيم السليمة والملزِمة بغض النظر عن اعتقاد الآخرين بها». لكن لا تجدي هذه المقولة نفعاً لأن الملحدين الذين تهمّهم المبادئ الأخلاقية، وأظن أن معظمهم معنيون بها، يبتعدون عن التفكير بأن ما هو صحيح وخاطئ مجرد مسألة ديمقراطية متعلقة بمعتقدات الأشخاص. فعلى سبيل المثال، يرى القائلون بمذهب المنفعية إنّ ثمّة معياراً محدداً للأخلاق مستقلاً عن معتقداتنا، فقد يظن البعض أنه لا بأس بضرب الأطفال، وإن ساهم ذلك في زيادة مستوى سعادتهم، يُعتبر تصرفاً خاطئاً. أما الكنتيّون، فحدّدوا مقياساً لما هو صحيح وخاطئ أخلاقياً، ويتطلب هذا المقياس قراراً رشيداً حول ما يمكن ترويجه عالمياً، ولا يوجد أي افتراض ديمقراطي يدعو إلى الامتثال بالرأي العام، ويعترف أولئك الذين يبنون المبادئ الأخلاقية على أساس الشعور البشري الطبيعي بأنه يمكن للتعاليم الدينية أن تغلّف الأخلاقيات، لذا اتَّخِذ القرار الصحيح حول الفضيلة والخطيئة كن مختلفاً عن الأغلبية الدينية. سنعود إلى هذا الموضوع، مع العودة إلى براهين ويل الأخرى التي لم أتكلم بها بعد، لكنني أود إنهاء كلامي بإطلاق تحدٍّ بأن يحدِّد ويل معنىً مفصلاً للقيم الأخلاقية المتجردة يتطلب وجود اللَّه ويعرض دليلاً مادياً بأن القيم الأخلاقية المتجردة موجودة بالمعنى نفسه، وأنا أشكك بقدرته على تحقيق هذا التحدي، لكننا سننتظر النتيجة. وعندما علمت بما سيقوله حول هذه المسألة، شعرت أنه عليّ أن أذكر مشكلة الشر ولو بشيء بسيط، ولربما أذكر البرهان الأقوى في مستوع الكفر، البرهان الذي لم أتطرق إليه قطّ. شكراً.

رئيس الجلسة: شكراً لك أستاذ ميليكان، وأشكر المخاطبين الليلة على معرفتهما وفلسفتهما العميقتين اللتين أتيا بهما إلى النقاش، كما أشكرهما على اللباقة التي أظهراها في خلال الحوار، ويجب علينا جميعاً أن تقتدي بتصرّفاتهما إن اختلف وجهات نظرنا. نبدأ بالرد الأول، فلتتفضل أستاذ ويل إلى المنصة.

الدكتور كريغ: بالطبع تتذكرون ما قلته في خطابي الافتتاحي حول الدفاع عن مزعمين اثنين في نقاش الليلة، أولاً، هناك أسباب جيدة تدفعنا للظن أن الإلحاد صحيح، وثانياً، ليس من أسبابٍ

جيدة تدفعنا بالظنّ أن الإلحاد صحيح. والسؤال الذي يُطرَح الآن، هل عرض لنا الأستاذ ميليكان أسباب جيدة تدعم الإلحاد؟ لا أظنّ ذلك. أجل، يحمّلني عبء الإثبات لأنني أدعم مقولة وجود اللّه أي المسألة قيد المناقشة، لكن أظنّ أنّ ذلك خاطئ، أظنّ أن المسألة التي نناقشها الليلة هي السؤال: «هل لله من وجود؟» إن نوى الإجابة بـ«كلا»، فهو بحاجة إلى تبرير ذلك، وإلا فلا يبقى لنا سوى اعتبار اللاأدرية حالةً افتراضيةً، لكن إن اختار الإجابة عن السؤال قيد المناقشة الليلة، فعليه عرض البراهين اللازمة لدعم الإلحاد.

ويقترح الدكتور ميليكان فكرة مفادها أن للأطفال ميلاً لتشخيص الأشياء، وأن الدين ظاهرة ثقافية، وتوقع أنني سأردّ سريعاً بأنه كبرهانٍ مخالف للإيمان بالله ـ وكادّعاء بأنّ ذلك يعني أن افتراض «وجود الله» خاطئ ـ يعتبر ما قاله مغالطة تكوينية. لكنه ردّ بالآتي، أنا لا أقول إنّ الإيمان بالله خاطئ، ويدلّ قوله على إنّه لا يمكن الاستناد على طريقة توصلنا إلى معتقدات متضاربة، وأود هنا أن أعلّق على هذه المسألة من ناحيتين، أولاً، لا تتشارك الأديان طريقة واحدة تؤدي إلى تلك الاعتقادات المتضاربة، ليس الأمر وكأنّ تعدّد الأديان يؤدي إلى قصور بعضها في استخدام طريقة الاستنتاج، وأودّ أن يدلّني على تلك الطريقة إن اعتقد بوجودها. لكن ثانياً والأكثر أهمية هو أن الطريقة التي أعتمدها الليلة هي المنطق والدليل بالإضافة إلى الخبرة الشخصية، إذاً أنا أستخدم نوع الدليل نفسه الذي يلجأ إليه لتعليل الفرضيات العلمية، لذا لا أظنّ أن الحاجة إلى التبصّر تعنينا الليلة، فكلانا في الحقل نفسه ونستخدم الطريقة عينها أي المنطق والدليل.

يعرض لنا الدكتور ميليكان برهاناً واحداً يدعم الإلحاد وهو أن غياب الدليل على وجود اللّه يؤول بنا إلى الظنّ أن لا وجود له. لكن أظن أنّ ذلك مضلّل، فغياب الدليل ليس بالضرورة دليلاً على الغياب، وعلى سبيل المثال، لا دليل لدينا على التوسع التضخمي للكون، ومع ذلك يعتقد علماء الكون بمروره بتلك الحقبة، وفي حالة كوكب بلوتو، لم نجد أي دليل على احتوائه للذهب، لكن هل يعني ذلك أن لا ذهب على بلوتو؟ بالطبع لا. لذا متى يُعتبر غياب الدليل دليلاً على عدم وجوده الشيء؟ يصحّ ذلك في حالة وجود شيءٍ وننتظر دلائل أكثر على وجوده من تلك التي نراها، وعلى سبيل المثال، غياب الدليل على وجود كوكبٍ بين الزهرة والأرض خير دليل على غياب ذلك الكوكب. وإن طبّقنا هذا الكلام على المسألة التي تتعلق بالله، نستنتج أنه يُعتَبر غياب الدليل على وجود اللّه دليلاً مخالفاً لوجوده في حالة واحدة فقط، إنه إن كان لله من وجود، فيجب علينا أن ننتظر دلائل أكثر من تلك التي نراها. وبكلام عملي، يعني ذلك أنه في حالة وجود الله، هل يجب أن ننتظر دلائل أكثر من تلك التي بحوزتنا أي انبثاق الكون من العدم والتدقيق الدقيق والمتقن

للكون من أجل حياة ذكية وفهم عالم القيم الأخلاقية المتجردة وقيام يسوع الناصرة من الموت وتجربة اللّه الآنية؟ برأيي بالطبع كلا. لكن بالمتابعة بتلك النقطة، يجب على الدكتور ميليكان أن يبرهن لنا أنه من المرجّح في حالة وجود الله، أننا بحاجة لدلائل أكثر على وجوده من تلك التي بحوزتنا. وبرأيي ذلك استبصار تام.

إذاً، لم يعرض علينا الدكتور ميليكان أي برهان ينافي وجود الله، كيف سيردّ على براهيني التي تدعم وجوده؟ فبرهاني الأول استند إلى منشأ الكون، وهنا ناقشت فكرة أن الكون بدأ بالوجود فردّ قائلاً: «أُنظروا، هناك احتمالات لوجود العالم المتعدد أي نماذج متعددة من الكون»، وذكرت هذه المسألة في خطابي الافتتاحي وشرحتُ أن نظرية بورد ـ غوث ـ فيلينكين تنطبق عليها وتظهر بدايةً للكون، ثم قال أنّ فيلينكين يسمح بتخطّي تلك النظرية عبر افتراض انقباض سابقاً له. أمامي جزءٌ مقتطع من رسالة بعثها فيلينكين إلى فيكتور ستانجر (Victor Stenger)، وغالباً ما يقتبس الملحدون هذا المقطع من السياق الرئيسي، اسمحوا لي بأن أقرأ لكم السياق الكامل. يقول فيلينكين:

يمكنكم تجنّب النظرية عبر افتراض أن الكون انقبض منذ بعض الوقت، ما يظهر أنّ من الخاطئ حصول تلك الانقباضات قبل التوسع، لكن المشكلة هي أنّ كوناً انقباضياً لا يعتبر مستقراً، وتدفعه الاضطرابات الصغيرة على تنمية جميع أنواع الفرديات الفوضوية، فلا يستطيع بذلك الوصول إلى مرحلة التوسّع. وإن سألني أحدهم عن افتراض النظرية التي برهنتها مع بورد وغوث على بدايةٍ للكون لكان جوابي «نعم»، أما إن انخرط في التفاصيل، لجاوبت بـ«كلا ولكن».

ونستنتج من كلامه أننا نواجه مشكلةً مع الفرديات الفوضاوية التي تعيق عملية إعادة التوسع، لذا في الواقع تدلّ فرضية بورد ـ غوث ـ فيلينكين على بداية حتمية للكون.

يقول الدكتور ميليكان، «نحن بحاجة إلى نظرية الجاذبية الكمية لتصف لنا الكون البدائي»، أما نظرية بورد ـ غوث ـ فيليكان فلا يعنيها ذلك، ويقول فيلينكان: «ما يميّز هذه النظرية هو عموميتها الكاسحة... لم نفترض حتى إنّه جرى وصف الجاذبية في معادلات أنشتاين، لذا إن تطلبت تلك الجاذبية تعديلاً، يبقى استنتاجنا صحيحاً.

لا يتأثر الكون بوصف الجاذبية الكمية، وجاء استنتاج فيلينكان كالآتي:

يقال إن االبرهان هو كل ما يلزم رجل عاقل ليقتنع بأمر ما، أما لإقناع رجل غير عقلانيّ فيلزمك دليل محكم، ومع توفر الدليل بين أيدينا، لا يمكن لعلماء الكون أن يتجاهلوا إمكانية وجود كون لا متناه آنف، لكن لا مهرب من أن يواجهوا مشكلة البداية الكونية.

إذاً، يتوافر بين أيدينا دليل كونيّ يدعم فكرة بداية الكون بالوجود، ويجب على بيتر أن يوجّه براهيني الفلسفية نحو لانهائية الماضي. هناك سبب يدفعنا إلى التفكير بأن الكون بدأ بالوجود، وأفترض أنه إن بدأ الكون بالوجود، إذاً فإنّ للكون مسبّباً. وهنا يقول الدكتور ميليكان أننا لا نختبر الخلق من العدم، وهذا صحيح، كما إنّنا لا نختبر الأشياء التي تُخلق من دون أسباب مادية، وهذا صحيح أيضاً. لكن بما أنه ليس بإمكان أيّ شيء أن يُوجَد من دون سبب فعال، لكان من المستحيل أن يُخلَق من دون سبب ومادة فعّالَين، ما يُعتبر أغرب من وجوده بغياب سبب فعال.

وورد عن ديفيد هيوم المقرب من الدكتور ميليكان:

لم أؤكّد قط استحالة الافتراض القائل بأنّه يمكن لأي شيء أن ينشأ من دون سبب، لكنني أكّدت أن ثقتنا ببطلان ذلك الافتراض لم تأت لا من الحدس ولا من البرهان بل من مصدر آخر.

وأفصح هيوم أنه من الغريب أن نظنّ بأن شيئاً قفز إلى الوجود من دون مادة أو سبب فعال.

ويقول الدكتور ميليكان»:

لكن الفيزياء الكمية تفترض أن منشأ الأشياء هو العدم»، على الإطلاق، وكما ذكرت سابقاً، في الفيزياء الكمية، يُعتبر الفضاء بحراً من الطاقة المتأرجحة، وليس عدماً. ويقول فيلسوف العلوم بيرنلف كانيتشايدر (Bernulf Kanitscheider):

تبعد نماذج تأرجح الفضاء كل البعد عن كونها جيلاً ذاتياً من الأشياء التي تنشأ من الصفر، لكنّ يُعتبر منشأ الفقاعة الابتدائية العملية السببية التي تودي بالكون من الأساسات البدائية التي تتمتع ببنية مادية صلبة إلى أساس فضائي جامد، وتتضمن هذه العملية التبعية السببية الضعيفة التي تختص بكل عملية ميكانيكية كمومية على حدة.

لذا لا يمكن اعتبار الفيزياء الكمومية استثناءً للمبدأ القائل بأنه إن بدأ الكون بالوجود إذاً فللكون مسبّب.

ختاماً، يقول الدكتور ميليكان إن ذلك يظهر خطأً في التكوين، مبرراً أنه إن حاز جزء من الشيء ملكية ما، يمتلكها الشيء كلّه. ولا ينبع هذا البرهان من التكوين، ولا أقول ذلك لأن لكل جزء من الكون مسبّباً، فللكون بأكمله مسبّب، إنما ما أقول إنه من المستحيل غيبياً أن تقفز الأشياء إلى الوجود من العدم. وإن فكرنا قليلاً بماهية عدم الوجود، نجده خالياً من القوى والخاصيات

والإمكانيات، فكيف للكون أن ينشأ من دون مسبّب من لاوجود بسيط كهذا؟ إن هذا الأمر مستحيل غيبياً. إنما المنطقي هو التصديق بقدرة اللَّه على خلق هذا الكون.

أما اعتراض الأستاذ ميليكان الأخير، فجاء على البرهان الكلامي وقال إنّه لا وجود للعقل غير المجسّد، لكنني دعمت ببرهاني وجود العقل غير المجسد، فلا بد من مسبّب غير ماديّ للكون، ولا بدّ له من أن يكون شيئاً مجرداً أو عقلاً غير مجسّد، ولا يمكن أن يكون شيئاً مجرداً.

فضلاً عن ذلك، أظنّ أننا ندرك أنّنا أسخاص غير ماديين، ولا يجدي المذهب الماديّ المخفّض نفعاً لأن الخاصيات المادية لا تشبه تلك الذهنية، فعلى سبيل المثال، لا يشعر الدماغ بالسعادة أو بالحزن، ويتعارض مع مذهب الظواهر، أي الرأي الذي يؤمن بالخاصيات الذهنية للدماغ، مع خاصيات أخرى كالهوية الشخصية على مر الزمن والحالات المتعمدة وحرية الإرادة والسببية الذهنية. لذا أظنّ أنّ أفضل نظرة إلى الإنسان تتمثل باعتباره ثنائيّ المواد، أي ذا تفاعلية ثنائية، وإنّنا كعملاء غير ماديين، نتصل بالأجساد المادية ونمتلك بذلك القدرة على التأثير مادياً في العالم. وعلى نحو مماثل، بإمكان اللَّه أن يحدث تأثيرات مادية في العالم على قدرٍ ما يؤثر ذهني أو روحي في جسدي. ولم يزودنا الدكتور مليلكان بأي سبب أو برهان يظهر استحالةَ ذلك.

لذا أظنّ أن برهان منشأ الكون لا يزال قائماً ويدعم فكرة وجود خالق متعالٍ وشخصيّ وغير ماديّ للكون.

لم أسمع أيّ ردّ يخص برهان الضبط الدقيق.

بخصوص البرهان الأخلاقي، لم يقل الدكتور ميليكان إلا إنّ الملحدين لا يعتبرون القيم الأخلاقية ظالمة، ويمكننا اتباع النظريات المنفعية والنظريات البشرية وتلك الكانتية. والفكرة هنا هي أن جميع النظريات تفترض أن للبشر قيماً جوهرية، وأنا لا أرى بذلك تبريراً للمذهب الطبيعي. ووفقاً لهذا المذهب، ليس البشر إلا قروداً متطورة، وعملاً بمبدأ الإلحاد لا أرى سبباً إضافياً لاعتبار البشر أفضل من الشمبانزي أو قرود البابون، بالإضافة إلى أنه من الصعب على الملحدين الاعتراف بالالتزامات الأخلاقية، فلِمَ تلزمُنا الممنوعات والالتزامات الأخلاقية إن لم يتوفّر من يأمر بها وينهى عنها؟ وكما يصرح علماء الكيمياء والأخلاق، تتطلب الوصفات الأخلاقية واصفاً أخلاقياً تماماً كحاجة الوصفات الطبية لواصف لها، أما إن غاب مشرّع الأخلاق تصبح الالتزامات الأخلاقية مبهمة، لذا إن وافقتموني الرأي بوجود القيم الأخلاقية المتجردة، أظن أنكم تؤمنون بمنطقية وجود الله.

هذا الباب

يستهدف هـذا الباب تظهير نقد مفكـري الشرق للمنجـز الحضـاري لحداثـة الغـرب. أمـا عمليـة التظهـير فتجـري أولاً مـن خـلال كتابـات سـجالية مـع أفـكار الحداثـة ومعارفهـا لمفكّريـن مـن الشرق وشـكلت قيمـة معرفيـة تأسيسـية.. وثانيـاً مـن خلال مقاربـات راهنـة حـول قضايـا فكريـة وفلسـفية معـاصرة وتدخـل في إطـار تفعيـل السـجال النقـدي مـع الفكـر الغـربي وتحولاتـه.

نحن والغرب

الفلسفة التطبيقية شرقاً وغرباً

قراءة في أطروحات العلاّمة مهدي الحائري اليزدي

هاشم الميلاني

الفلسفة التطبيقية شرقاً وغرباً

قراءة في أطروحات العلاّمة مهدي الحائري اليزدي

هاشم الميلاني[*]

يقارب هذا البحث ما اصطلح عليه بالفلسفة التطبيقية كواحدة من أبرز المشكلات المعرفيّة المعاصرة. أما المنفسح المعرفي الذي اعتمده الباحث لبيان مسعاه فقد استند إلى الأطروحات التي قدمها الفيلسوف الإسلامي العلاّمة الشيخ مهدي الحائري اليزدي في ميدان الفلسفة التطبيقية.

نشير إلى أن هذا الميدان خصوصاً، قد حظي باعتناء استثنائي من جانب العلامة اليزدي الحائري. حيث حفلت جملة من مؤلفاته ومحاضرات بإجراءات معمّقة من الدراسات والأبحاث المقارنة حول الفلسفة التطبيقية.

تتضمن هذه المقالة أبرز الخلاصات النظرية لأطروحاته في هذا الميدان المعرفي في الفلسفة المعاصرة.

المحرر

تحتل الفلسفة عند العلاّمة الشيخ الحائري اليزدي مكانة مرموقة حيث يجعلها أمَّ جميع العلوم: "الفلسفة أساس وعماد جميع الظواهر الإنسانية، إنها عماد الاقتصاد، السياسة والعدل الاجتماعي، بل إنها أساس جميع الأمور. يذهب إلى القول: إذا لم تكن لكم فلسفة فلن يكون لكم مجتمع... وإذا لم يجر ابتناء أيّ فكر على الفلسفة، سواء أكان اقتصادياً أم سياسياً أم تجارياً أو أي شيء آخر حتى الرياضيات، فمن المستحيل أن يدوم ذلك الفكر... ولذا فأيّ نظام لم يتكئ على فلسفةٍ فسيحكم عليه بالفناء"[2].

من هذا المنطلق يبدأ الحائري اليزدي بالبحث والمعاينة. وبما أن الفلسفة تنقسم إلى نظرية

---

*ـ مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ رئيس تحرير فصلية "الاستغراب".

[2]ـ (متافيزيك: 28)

وعملية، فقد صنّف المؤلف بحوثه وكتبه طبقاً لهذا التقسيم حيث تطرق في بعضها إلى مسائل العقل النظري وفي بعضها الآخر إلى مسائل تُعنى بالعقل العملي.

الفلسفة الإسلامية:

عندما يؤكّد المؤلف مكانة الفلسفة فإنه ينظر إليها من منظار الفلسفة الإسلامية. يرى أنّها مع أسلوبها وانتظامها الخاص يلزم أن تُعرَّف إلى العالم المعرفي المعاصر كي تنال امتيازها الخاص، وتستعيد موقعها المتقدم حتى أمام أرقى وأحدث المدارس الفلسفية المعاصرة. مضيفاً أنّ آراء حكماء الإسلام بالقياس إلى أفكار متفلسفة الغرب هي أقرب إلى اسلوب النظم العقلاني البشري (كاوش هاي عقل نظري: 1 - 2) إلى هذا فإن بعض المسائل الفلسفية المعقدة جرى حلّها على ضوء الفلسفة الإسلامية، تماماً كما هي الحال في مسائل نظرية المعرفة أو فلسفة العلم[1]. ذلك بأن طرائق التعليم في الفلسفة الإسلامية هي من الدقة والعمق بحيث يصعب سبر أغوارها على الأقربين فضلاً عن الأبعدين[2].

استيعاب الدرس الفلسفي الغربي

نظر الشيخ الحائري إلى الفلسفة الغربية من معينها، حيث حصَّل الدراسات العليا والدكتوراه في جامعات أميركا وكندا ودرس عند كبار فلاسفة الغرب، لذا كان يرى القوة والتطور في المنظومة الفكرية الغربية[3] سيما مسألة المنهجية وأهميتها عندهم[4].

وهكذا يقسّم فلسفة الغرب إلى صفتين: الفلسفة الكلاسيكية الموروثة من اليونان، والفلسفة الحديثة التي ظهرت بعد عصر التنوير حيث حاولت تقييد الفلسفة الكلاسيكية بالعلم[5] ثم إنّ الفلسفة الجديدة أيضا تنقسم الى:

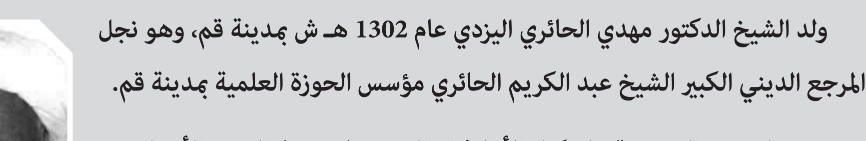
فلسفة قارة أوروبا عدا بريطانيا حيث يدخل تحتها: ديكارت، كانط، اسبينوزا، هيغل، هايدغر، روسو وسارتر، وقوام فكرهم المثالية (Idealism).

الفلسفة التحليلية المتداولة في الدول الانگلوساكسونية وقوام فكرهم الواقعية (Realism)[6].

---

[1]ـ (جستارهاي فلسفي: 396)
[2]ـ (متافيزيك: 102)
[3]ـ (متافيزيك: 102)
[4]ـ (جستارهاي فلسفي: 395)
[5]ـ (متافيزيك: 24 – 25)
[6]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 21)

يشكو الشيخ الحائري عزوف الغرب عن الفلسفة الإسلامية ويعزو ذلك إلى جناية المستشرقين أمثال هنري كوربان، حيث يعتقد أنّ هذا الأخير أخرج الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة وأدخلها ضمن العلوم غير العلمية وغير الدقيقة (أي التيوصوفية / Theosophy)[1]. من هذا المنطلق يدعو إلى فتح باب الحوار بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية للفائدة المتبادلة، ويقول بهذا الصدد: "أعتقد بأننا لا من بد أن نتمكن من إقامة علاقة مع الغرب، علاقة عميقة وبنيوية، لأن العلاقة الظاهرية لا تنفع. يجب أن تكون علاقتنا بمستوى نتمكن فيه من سبر أغوار البنى الفكرية الغربية والتعرف إليها من جهة، ومن جهة ثانية نعرض عليهم البنى الفكرية الاصيلة التي عندنا لا بد من استيعاب اقتصاد وتقنية الغرب على ضوء بناه الفكرية والفلسفية والاّ فالعلاقة الظاهرية فضلاً عن أنّها لا تنفع فقد تكون مضرّة"[2].



من سيرته الذاتية



ولد الشيخ الدكتور مهدي الحائري اليزدي عام 1302 هـ ش بمدينة قم، وهو نجل المرجع الديني الكبير الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية بمدينة قم.

درس الدروس الحوزوية على كبار الأساتذة والمراجع، فحضر في الفقه والأصول عند السيد البروجردي، والسيد محمد حجت كوه كمري، والسيد محمد تقي الخونساري، كما درس الفلسفة الإسلامية عند السيد روح اللّه الخميني، والسيد أحمد الخونساري، والشيخ مهدي الآشتياني إلى أن نال درجة الاجتهاد على يد السيد البروجردي رحمه الله.

أرسله السيد البروجردي عام 1339 هـ ش مندوباً عنه إلى أميركا، وكانت هذه الرحلة بداية اطلاعه على الغرب والفلسفة الغربية حيث تمكن في رحلته الثانية من الحصول على الماجستير من جامعة مشيغان ثم انتقل إلى كندا ودرس الفلسفة التحليلية وأخذ الدكتوراه من جامعة تورنتو.

ألّف مجموعة من الكتب يدور أكثرها حول المسائل الفلسفية برؤية تطبيقية بين الفلسفة الشرقية والغربية من أهم كتبه: مباحث العقل النظري، مباحث العقل العملي، هرم الوجود، العلم الحضوري، تقارير بحوثه حول الفلسفة التحليلية، وبعض الكتب والدراسات الأصولية (علم الأصول)، توفي عن عمر ناهز (76) سنة، عام 1377 هـ ش.

---

[1]ـ (جستارهاي فلسفي: 433)
[2]ـ (جستارهاي فلسفي: 431)

دعوته هذه انصبَّت على فتح أبواب التفاهم بين الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية[1]، فقد كان يعتقد بعدم وجود فرق بنيوي كبير بين الفلسفتين. إنّ ما طرحه كانط حول مباحث الوجود على سبيل المثال يتقارب في كثير من الجهات مع مباحث الوجود والمعرفة في الفلسفة الإسلامية، ولاسيّما مع ما طرحه صدر المتألهين حول القضايا الحمليّة، مضافاً إلى أنّ الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية هو نفسه مباحث فلسفة العلم[2].

يشير في مكان آخر إلى تطابق رأي الآخوند الخراساني في كتابه كفاية الأصول حول مباحث الألفاظ مع آراء فتجنشتاين[3] وكذلك إلى تطابق كلام ديفيد هيوم حول نفي العلية في الطبيعة مع ما ذكره ابن سينا في الشفا، والإشارات[4] كما فتح باب التفاهم مع فلسفة هيغل ومقايسته مع بعض فلاسفة الإسلام الكبار[5].

يذهب الحائري أبعد من هذا ليرى أنّ ما ضيّعه الغرب ولم يفلح في الوصول اليه هو مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه إذ يقول: "قد توصلت بشكل جاد في ضوء دراساتي أنّ هذا العلم (مباحث الألفاظ) المبحوث عنه في الأصول يفيدهم كثيرا ولاسيّما بهذه الطريقة والمنهجية الخاصة، إنّه سيكون منشأ للتكامل الفكري عند الغربيين وموجباً للتحول"[6].

ثم إنه لن يفوِّت الفرصة لينقد ما أصاب الفلسفة الغربية من تخلّف جرّاء عزوفهم عن "بعد الطبيعة"، إذ يرى أنّ الأزمة التي أصابت "ما بعد الطبيعة" في المجاميع العلمية، هي أنّهم أرادوا تقييم علوم ما بعد الطبيعة بمقاييس العلوم الطبيعية والرياضية، وحاولوا إبداع فلسفة جديدة من المبادئ الحسية أو الأرقام الرياضية، فهذا الأمر لو اقتصر على الألفاظ والمصطلحات ووُضِعت الأرقام مكان الألفاظ لم يكن سوى نوع جديد من الترجمة الجديدة ومبادلة للألفاظ، أما لو كان هذا استبدالاً حقيقيّاً لانمحقت الفلسفة وصارت علماً من العلوم، ونتيجة هذه المغالطة امتزاج العلوم وتوقّع صدور أيّ نتيجة من أيّ مقدمة من دون وجود أيّ سنخيّة بينهما، هذه هي المغالطة الفلسفية الجديدة والفكر الجديد التي سرت في جميع شؤون الحضارة البشرية[7]

لكن الفلسفة الإسلامية خلصت من هذا التشتّت والانحراف الفكري الذي أصاب الغرب، انّ

[1]ـ (شرح اصول كافي:107)
[2]ـ (هرم هستي: 169 – 170)
[3]ـ (الفلسفة التحليلية: 106)
[4]ـ (هرم هستي: 120)
[5]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 210)
[6]ـ (جستارهاي فلسفي: 432)
[7]ـ (م ن: 7 – 8).

فلاسفة الإسلام بعدما عرفوا من جهة انّ الفلسفة إذا كان معناها العلم بحقائق الأشياء ولا داعي لها سوى الوقوف على الحقيقة والعلم بها، ومن جهة ثانية عرفوا أنّ الدين الاسلامي هو دين الفطرة ودين الحق المنطبق على حقائق الطبيعة والكون، خرجوا بنتيجة عدم إمكان وقوع الخلاف بينهما بالمآل عدا الخلاف في المنهج والتفسير[1].

الفلسفة التطبيقية:

بعد هذا العرض السريع لكلتا الفلسفتين والشكوى من تباعدهما يرى الدكتور الحائري أنّ الحلّ هو الفلسفة التطبيقية، إذ يقول: "قد توصّلت بعد البحوث التطبيقية إلى أنّ الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية لم يكونا في قطبين متخالفين كما هو الشائع"[2] لذا يقوم بمقاربة الأمور من وجهة نظر تطبيقية لرفع التعارض.

وعند شرحه لهذه المنهجية يقول:"إنّ معنى الفلسفة التطبيقية هو تنسيق المفاهيم والمصطلحات الفلسفية لدى كلا النظامين الفلسفيين في الشرق والغرب"[3] والمنهجية المتبعة عنده أن يحرّر مسائل وقضايا الفلسفة عند الغرب من خلال المصطلحات المستعملة في الفلسفة الإسلامية، ثم يدخل في ما هية البحث ويعقد مناظرة وجدلاً بين واحد من فلاسفة الغرب وواحد من فلاسفة الشرق ليخرج بنتائج تطبيقية[4]. وهذا لا يعني الخروج بنتائج إيجابية دائما، إذ لا يدعي أحد عدم وجود أيّ خلاف نظري بين الفلسفتين إذ الخلاف من لوازم التحقيق والاجتهاد، فكما يوجد خلاف بين فلاسفة الإسلام أنفسهم فوجوده بينهم وبين غيرهم أولى، لكن برغم هذا الخلاف لا بد من أن تُلحظ مسائل العقل النظري في لكلتا المدرستين بأسلوب واحد سواء اتفقا أم اختلفا[5].

الشواهد والمصاديق:

لا يخلو كتاب من كتب الشيخ الحائري من المباحث التطبيقية بين الفلسفتين، ولا يمكننا هنا التفصيل والنظرة الشاملة ولكن نحاول أن نسلّط الضوء على أهم المسائل التي ذكرها وعالجها مراعين الإجمال والاختصار.

---

[1]ـ (متافيزيك: 27).
[2]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 45).
[3]ـ (فلسفة تحليلي: 203).
[4]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 48).
[5]ـ (م ن: 45 – 46).

معرفة الوجود:

لقد طرح الدكتور الحائري في كتابه (هرم الوجود) نظرية (وحدة الوجود المنطقية) وبنى عليها جميع نظرياته: "نظريتنا هذه في معرفة الوجود التوحيدي التي بيّنّاها بشكل هرمي للوجود، تُعدُّ المبنى والأساس لجميع نظرياتنا وآرائنا في مباحث معرفة الكون، والاجتماع، والإنسان، وحقوق الإنسان، والسياسة، ومباحث النفس. ومن هذا المنطلق مضافاً إلى التغلّب على كثير من المصاعب العقلية والفلسفية المعقّدة، تمكنّا أيضاً من تحليل الرابطة الوجودية للنفس، والمبادئ العالية، والجسم، والظواهر الجسمية، والجوامع الإنسانية مع مبدأ الخلق، وكذلك علاقة الناس بعضهم ببعض"[1] وفي البدء يجعل الوجود هو المبدأ الأول للمعرفة والعلم بأي شيء آخر، وعليه لا يمكن تعريف الوجود بل يرتسم معناه في الذهن من دون أي واسطة أو شرح وتوضيح، إذاً معرفة الوجود تُعَدُّ مبدأ المبادئ لجميع المعارف الأخرى[2].

نعتقد أنّ الفلاسفة الغربيين أخطأوا خطأ كبيراً في فهم تقسيمات أرسطو حول الوجود. أرسطو يقسّم الوجود إلى أقسام تجريبية من خلال الأمثلة وذكر المصاديق، وفي الواقع لا يُعَدُّ هذا تقسيماً حقيقيّاً بل إعطاء الحكم بالمثال، لكن زعم الغربيين أنّ ارسطو بصدد تفسير وتقسيم المعنى الحقيقي للوجود فوقعوا في مغالطة أخذ ما بالعرض بدل ما بالذات، أو مغالطة المفهوم والمصداق، فزعموا أنّه يذكر المعنى المنطقي للوجود وغفلوا عن أنّ استعمال الألفاظ في المفاهيم المنطقية يختلف عن استعمالها في المصاديق[3].

قسّم حكماء الإسلام الوجود (أي الموجود هنا) إلى:

الوجود المحمولي المستقل (الوجود النفسي).

الوجود الناعتي (الرابطي).

الوجود الرابط المحض.

الوجود المحمولي المستقل هو الذي يقع محمولاً حقيقيّاً في القضايا: (الله موجود)، أما الوجود الناعتي أو الرابطي فهو الذي لا استقلال له في العالم الخارجي، وإذا أراد أن ينوجد في الخارج فلا بد من أن ينوجد ضمن موضوع آخر مثل الأعراض.

---

[1]ـ (هرم هستي: 7 – 8)..

[2]ـ (م ن: 11).

[3]ـ (م ن: 13 – 14).

أما الوجود الرابط فهو النسبة والرابطة بين الموضوع والمحمول وليس له أيّ استقلال حتى في الخيال، فلو أمكن تعقله بشكل مستقل لزم الخُلْف وخرج عن كونه رابطاً[1].

أما كانط فقد أنكر الوجود المحمولي ورأى أنّه محمول غير حقيقي بمعنى أنّ الإنسان يتمكن من حمل كثير من الأمور على شيء آخر من دون أن يكون له حقيقة عينية في الخارج، فعند كانط لا يوجد في الخارج شيء بإزاء الوجود، فالوجود ليس إلّا رابطاً محضاً. مثلاً لو تصورنا مائة دولار وقمنا بتعريفها فالوجود العيني لمائة دولار لا يختلف عن وجوده الذهني، فمائة دولار هي مائة دولار سواء كانت في الخارج أو في الذهن، (فالوجود) الخارجي لها لا يضيف عليها شيئاً إطلاقاً، ولو أضاف (الوجود) على مائة دولار ولو سنتاً لأصبحت شيئاً آخر وخرجت من كونها مائة دولار، وهذا دليل على أنّ (الوجود) الخارجي لم يكن محمولاً حقيقيّاً إذ لم يضف أيّ شيء على المفهوم.

وكذلك لو قلنا عندما نعرّف اللّه تعالى بأنّه القادر العالم، فبعد هذه التعريفات وبعد جمعها في ذات واحدة نقول: (الله موجود) فهذا الوجود في هذه القضية لم يضف على تلك الصفات صفة أخرى، وهو مجرد رابط بين اللّه وبين تلك الصفات ولم يكن محمولاً حقيقيّاً[2].

وقد توافق على هذا الرأي أكثر علماء الغرب، وزعموا أنّ الوجود لم يضف أيّ شيء على الموضوع، ومن هذا المنطلق أسّس كانط مسألة (نومينو) و(فنومينو) وذهب إلى أنّنا نتمكن من معرفة الامور التي تقع محمولاً في القضايا ونستطيع أن نجعل لها من خلال التجربة ما بإزاءٍ خارجيّ، لذا انطلق الفنومنولوجيون من هنا وقالوا إنّ المعرفة والعلم يتعلقان بما يمكن تجربته، أما الأمور المجردة فلا نتمكن من العلم بها وهي لا تدخل في الحقائق، وتبعه راسل في نظرية الأوصاف وكذلك كواين[3].

ونقول في الجواب: لو علمنا أنّ الشيء موجود في المكان الفلاني لحصل إضافة في علمنا وإن لم تحصل إضافة لماهية الموضوع إذ من غير اللازم وجود ما بإزاء في الخارج للمحمول دائما، بل إنّ مجرد هذه الإضافة العلمية تكفي لجعل الوجود محمولاً حقيقيّاً للموضوع[4].

فالوجود وإن لم يضف شيئاً إلى الماهية في التحقق الخارجي لكنه يضيف علمنا، فلو علمنا بوجود اللّه أو النفس، فوجود هذه الحقائق وإن لم تضف إلى ماهيتها شيئا لكن تضاف إلى علمنا وتتوسّع رقعة معلوماتنا حول حقائق الكون سواء في القضايا التجريبية أو الفلسفية أو الرياضية[5].

[1]ـ (م ن: 16، 36).
[2]ـ (م ن: 38 – 29).
[3]ـ م ن:30 – 31.
[4]ـ م ن: 32.
[5]ـ (م ن: 46 – 47).

ونقول أيضاً: إن الرابط على ما قال كانط بأنْ لا حقيقة له ولا استقلال بل لا بد من أن يكون بين شيئين، فلا بد من وجود (إله) حتى يقال إنه (عالم) وإلّا لم يصح الربط، فالوجود الذي تحقق للخالق والوجود الذي تحقّق للعالم وجود محمولي، فمن هنا نعرف أنّ الوجود لم يكن رابطاً محضاً بل الوجود لا بد أن ينتهي إلى وجود محموليّ لا محالة كي تصدق نسبة الربط[1].

الوجود والماهيّة

يقرّر الدكتور الحائري أنّ البحث عن الوجود والماهية من الأمور الرئيسية سواء في الفلسفة الكلاسيكية أو الفلسفة الغربية الحديثة. ويعود ذلك أولاً: إلى التعرّف إلى كيفية سريان الوجود في الماهيات والمعروف في المحافل العلمية بـ (أنطولوجيا) وثانياً: مسألة مبدأ الوجود والوجود المطلق حيث يلزم تنزيهه عن هذه العلقة التركيبية بين الوجود والمادة. فالبحث عن تقدم الوجود على المادة وكذلك العلقة بينهما من المسائل البنيوية في الفلسفة[2].

نشير إلى أن مقولة ابن سينا في عروض الوجود للماهية أثارت جدلاً كبيراً في الفضاءين الإسلامي والغربي على السواء، فاعترض ابن رشد على ابن سينا وعدّ مقولته تلك من الزلّات، وكذلك البروفسور جلسون وغيره من مفكري الغرب؛ لأنّ الوجود لو كان عارضاً على الماهية لزم أن تكون الماهية (المعروضة) قبل وجود العارض وهذا توقّفٌ للشيء على نفسه أو تسلسلٌ غيرُ متناهٍ للوجود وهو محال عقلاً[3].

ثم ينبري الدكتور الحائري للاجابة عن هذه الشبهة، ويعزوها إلى الخلط الحاصل عند مفكري الغرب في فهم معنى (العروض) حيث إنّ له معانيَ عدّةً تختلف باختلاف المورد والعلم الذي يُستعمل فيه. ثم إن عدم التمييز بينها يوقع الإنسان في مغالطة الاشتراك اللفظي. فالعروض المستعمل في البرهان يختلف عن المستعمل في المنطق، وهذا ما خفي على مفكري الغرب[4].

والحلّ هو أنّ الوجود ليس جزءاً تركيبياً مع الماهية، بل إنّه يلحق ويضاف للماهية كي يخرجها من العدم إلى الظهور، فهذا الإلحاق وهذه العُلقَة المفهومية حيث عبرّ عنها ابن سينا وسائر فلاسفة الإسلام بالعروض أو الاضافة والزيادة[5].

---

[1]ـ (ص 66).
[2]ـ (متافيزيك: 102 – 103).
[3]ـ (متافيزيك: 121 – 122).
[4]ـ (متافيزيك: 125 – 129)
[5]ـ (ميتافيزيك: 132)

إلى ذلك فإن من المسائل المتفرّعة من أصالة الوجود واعتبارية الماهية أنّ الوجود متقدّم على الماهية، هذه القاعدة تكررت كثيراً على لسان أصحاب أصالة الوجود في العصر الحديث من دون تحقيق منهم في كيفية هذا التقدّم والتأخّر، وهذا الأمر من أهم النقائص الموجودة في الكتب الفلسفية الحديثة، فالوجوديون بأيّ قاعدة حسية أو تجريبية تمسّكوا ليشاهدوا انفكاك الماهية عن الوجود وتقدّم أحدهما على الآخر؟! غاية ما يذكره سارتر في مباحثه حول تقدم الوجود على الماهية لا يتجاوز الاستحسان وهو غير معتمَد حتى عندهم.

لقد تجنَّب سارتر وسائر الفلاسفة المعاصرين الخوض في أصول فلسفتهم وكلياتها خوفاً من الاتهام بحياكة الخيال والخوض في المسائل المجردة، فبنوا فلسفتهم على مبان وأسس لم تثبت. وهكذا ينقل الحائري مقطعاً من رسالة سارتر حول تقدّم الوجود على الماهية، من أنّنا نرى في المعمل آلة لقصّ الأوراق وهذه الآلة واقعية وخارجة عن الذهن، ونحن نعلم أنّ صانعاً صنعها بهذه الكيفية وهذه الخصائص، ونعلم أنّ صانعها كان له تصور عنها في ذهنه من قبل أن يصنعها، فماهية هذه الآلة أي وجودها الذهنيّ متقدّم على وجودها الواقعيّ، فهذا الأمر كان سائداً عند أكثر الفلاسفة سابقاً، ولا سيّما كانط، وبهذه الطريقة يثبتون نسبة الكون مع خالقه المعتمدة على تقدّم الماهية على الوجود.

في مقام الرد على كلام سارتر يرى الدكتور الحائري أنّ هذا الكلام قياس بسيط بين آلة قصّ الورق والكون، وليس دليلاً قاطعاً ولا منطقيّاً ولا يمكن إثبات الأصول الفلسفية على القياس فلو سلمنا لهذا القياس البسيط فستكون النتيجة تقدّم الوجود الذهني لهذه الآلة على وجودها العيني، أما بالنسبة إلى ماهية.. الأشياء والكون فنعكس الأمر ونقدم الوجود العيني للأشياء على وجودها الذهني، ولكن هذا القياس لا يثبت لنا إلّا الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي ولم ينظر بتاتاً إلى مسألة تقدم الماهية على الوجود أو الوجود على الماهية، فسارتر إذاً أخطأ خطأً كبيراً في مسألة الوجود من جهة، ومسألة الوجود الذهني والماهيات من جهة ثانية.

إذا سلّمنا بما ذكره الوجوديون المعاصرون في كلتا المسألتين، وقلنا طبقاً لقياسهم إنّ الوجود متقدم على الماهية، يبقى السؤال عن كيفية هذا التقدّم، وهذا ما لم يجيبوا عنه.

لكن طبقاً لأصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية يُجاب عن جميع هذه المسائل، بأنّ ما له تحقق واقعيٌّ خارجَ جميع الاعتبارات والصور الذهنية إنمّا هو الوجود، وما لا وجودَ عينيّاً له لا حقيقة له ومعدوم، وطبقاً لهذا الأصل يقدّمون الوجود على الماهية ويقولون إنّه تقدّم بالحقيقة، ومعنى التقدم والتأخر بالحقيقة هو طبقاً لأصالة الوجود أنّ التحقق العيني لجميع الأشياء يكون بالوجود والوجود متقدّم قهراً على الماهية في اتّصافه بالحقيقة العينية، لأنّ صفة (الحقيقة العينية) التي تنضح عن

الوجود ـ الذي هو منبع تحقّق الماهيات ـ ذاتية وحقيقية للوجود، وعرضية للماهيات وغير حقيقية، هذا الاتصاف الحقيقيّ والعرضي يطلق عليه في الفلسفة بالتقدم والتأخر[1].

3ـ إثبات وجود الله تعالى:

طريقة فلاسفة الغرب

يُعَدُّ دليل الوجود من أتقن أدلّة علماء الغرب في إثبات الصانع وهو الوصول إلى ضرورة وجود اللّه عن طريق تصوّر مطلق الوجود.

ومن مميزات هذا الدليل عند علماء ما بعد الطبيعة في الغرب أنّه لا يتعلّق بأيّ علم من العلوم الطبيعية؛ لأنّ تصور الموضوع يوصلنا إلى إثبات المطلوب، فأطلقوا عليه العلم المتعالي أو المعرفة المتعالية، هذا ما دافع عنه أمثال آنسلم القديس وديكارت واسبينوزا وخالفهم الحِسِّيُّون وقالوا إنّه مردود لأنّه لا يرتبط، بأيّ نحو من الأنحاء، بالتجربة والحسّ.

يُعَدُّ آنسلم القديس من أهم المتحمسين لهذا الدليل وزعم أنّ كل من تمكن من تصوُّر معنى (الله) و(الوجود المطلق) تصوُّراً صحيحا يُذعن لا محالة بضرورة ذلك، ومن هذا المنطلق يبدأ بالتنظير لتوضيح هاتين المفردتين[2].

يقول في مقام تعريف الله: (إن اللّه هو ذلك الموجود الذي لا يمكن افتراض موجود أكملَ منه ولا أفضل)[3] وفي مقام شرح هذا التعريف والسؤال عن سبب هذا الافتراض ذهب بعض فلاسفة الغرب إلى محاولة إعطاء جواب منطقي لهذا السؤال والاستعانة بغرائز الميل المذهبي الكامنة في الإنسان بشكل طبيعي، فقالوا إنّ حسّ الاحترام والعبادة الكامن في ضمير الإنسان تجاه الموجود الكامل دليل على أنّه عندما اتخذ ذلك الشيء معبوداً لم يتصوّر في ذهنه أكمل منه ولو تصوّر ما هو أكمل منه لاتخذه ربّاً ومعبوداً بدلاً منه.

هذا الشرح وإن راق كثيراً لمفُكري الغرب، ولكن نعتقد أنّ الأفضل منه والأتقن هو ما نستفيده من النصوص الإسلامية من دون الحاجة إلى الاستعانة بغريزة العبادة[4].

ونقول: عند تعريف لفظ الباري تعالى أو تعقل مفهومه، لا بد من تصور معنى ومفهوم في الذهن يتغاير نهائيّاً ويختلف عن سائر المفاهيم الإمكانية، فلو انتزعنا مفهوم الباري من مصداق من

[1]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 179 – 183)
[2]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 303 – 305)
[3]ـ (ص 305)
[4]ـ (م ن: 331)

المصاديق التي يمكن للذهن أن يتصور أعلى وأفضل منها، لم يكن حينئذٍ ذلك المفهوم هو مفهوم الباري وعلة العلل ومبدأ المبادئ وغاية الغايات وبسيط الحقيقة.

إنّ اللَّه تعالى، خلافاً لباقي الممكنات المركبة من الوجود والماهية، ليس مركَّباً بمعنى أنّ وجودَه العينيَّ هو عينُ الحقيقة والماهية التي يريد العقل أن يدركها، فكما أنّ وجوده العيني أكمل وأفضل من جميع وجود سائر الممكنات فتصوره الذهني يكون بهذه المثابة أيضاً.

ولكن لماذا لا بد من تصور الباري بهذه المثابة؟ لأنّنا لو تصوّرناه موجوداً مقيَّداً وخاصّاً ومحاطاً للزمنا إجراء الإمكان وسائر عوارضه عليه، وحينئذ لم يكن واجبَ الوجود والمبدأ الأول[1].

بعد مضيّ قرنين على دليل آنسلم القديس جاء توما الأكويني (من أشهر فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادي) وبدأ بنقد دليله وأظهر دليلاً آخر لم نذكره لأنّه خارج بحثنا ولكن نذكر نقده على دليل الوجود عند آنسلم ونجيب عنه من وجهة نظر الفلسفة الشرقية[2].

الدليل الأول: إنّه يقسّم في البداية البديهيات المنطقية إلى قسمين:

البديهيات الضرورية في ذاتها وإن كنّا نعلمُ بها.

البديهيات الضرورية العامة عند الجميع كالكل والجزء.

فمسألة وجود الباري من النوع الأول، فإنّ قضية (الله موجود) في الواقع ونفس الأمر ثابتة، ولكن بما أنه لا طريق لنا إلى معرفة كنه ذات الباري لا نتمكن من فهم ضرورة هذه القضية وبداهتها.

الجواب: هذا التقسيم لا يتوافق مع الموازين الفلسفية عندنا؛ لأنّه حتى لو كان صحيحاً فلا علاقة له بالقضايا والتصديقات بل هو منحصر في التصورات، مع أنّ الضرورات المنطقية جميعها من القضايا، ومن المغالطة إجراء أحكام التصورات على القضايا الأوّلية والتصديقات. يكفي في التصديق والإذعان في الأولويات تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية حصراً، أما شهرة هذه التصورات أو عدمها، ضيقها أو سعتها، فلا تأثير لها في ظهور مجموعة جديدة من الضرورات الفنية في الأولويات (كما زعم توما الأكويني)[3].

الدليل الثاني: وهو كالأول في عدم الإتقان الفلسفي: إنّنا نصل إلى معرفة ذات الباري الحقيقية في أواخر مراحل عملية البحث عن الحقيقة، وعليه لا نتوقع المعرفة النهائية في مراحل المعرفة الأولى، لا بدّ أن نثبت وجوده أولاً لا عن طريق وجوده بل بالقياس إلى وجود سائر الأشياء الظاهرة،

[1]ـ (م ن: 312 - 314)
[2]ـ (م ن: 314)
[3]ـ (م ن 315 - 318)

وبعد أن نُحرز معرفة وجوده لا بد من أن نعرّج على صفاته وآثاره وخصائصه، ثم يمكننا أن ندّعي معرفة ذاته بحسب استعدادنا. أما آنسلم فإنه يريد أن يوصلنا بسهولة إلى معرفة حقيقة ذات الباري من قبل أن نعرف أصل وجوده، والحال أنّه يستحيل الوصول إلى الحقيقة والكنه ـ التي لا يكون اكمل منها ـ والوقوف على أصل الوجود الأكويني. أما آنسلم فيريد أن يعرفنا حقيقة اللَّه أولاً ثم يثبت لنا أصل وجوده[1].

الجواب: لقد اشتبه توما الأكويني وخلط بين (ما) الشارحة و(ما) الحقيقية. (ما) الشارحة هي السؤال الأول و(ما) الحقيقية هي السؤال عن جوهر الشيء وحقيقته. مضافاً إلى أنّه بالنسبة إلى الحقائق البسيطة لا يمكن تصوّر حتى (ما) الشارحة فضلاً عن غيرها، لأنّ ما نريد أن نفهمه من الحقائق البسيطة هو مجرد شرح اللفظ ولا دخل له بهذه الأسئلة المنطقية ولا يدخل في عدادها، ففي التعريف اللفظي لا يُسأل عن ماهية الشيء بخلاف شرح الاسم حيث يكون تعريفاً ماهويّاً، فما نطلقه على الباري تعالى لا يتعدّى كونه مبادلة لفظية لأنّه بسيط وما هو بسيط لا يقبل التحليل والتجزئة الحدّية ولا يُعرَف حقيقيّاً وماهويّاً، وما كان كذلك لا يُدرك حقيقةً، ولا يبقى لنا سوى شرح اللفظ والقدر المتيقن أنّه بعد الوقوف على شرح اللفظ نتمكن من الخوض في وجوده أو عدمه، فحتى لو لم نتمكن من فهم كنه الباري تعالى من جميع الجهات، نتمكن من تصوّره من بعض الجهات، وهذا يكفي لردّ دليل توما الأكويني.

ولو كابر شخص وقال إنّ اللَّه تعالى غير قابل للتصور حتى من حيث شرح اللفظ، نقول له أنّ هذا الإنكار هو عبارة أخرى عن المعرفة اللفظية لله تعالى، لأنّ ما تصوره ثم أنكره؛ هو بنفسه معرفة لفظية، فإنّه قد تصور اللَّه في ذهنه بوجه من الوجوه، فآنسلم وسائر الفلاسفة المتمسكين بدليل الوجود لم يريدوا التعرف إلى وجود اللَّه تعالى من خلال معرفته الحقيقية حتى يُعترض عليهم بنقض القاعدة، بل إنهم بدأوا من شرح اللفظ ليصلوا إلى تصديقٍ أوّليٍّ من خلال التصور البديهيِّ[2].

لعلّ ما يوجد من هنات ومغالطات في أدلة توما الأكويني، أدى لقيام ديكارت بتغيير مسار دليل الوجود إلى ما يراه أتقن، حيث تلقّى فلاسفة الغرب هذه المحاولة بالقبول. لكن بحسب رأينا فإنّ تفسيره فضلاً عن أنّه لم يُؤدِّ إلى أيّ تقويم واستحكام في دليل الوجود، فقد أدّى إلى انحراف صورته المنطقية والحقيقية أيضاً وجعله غير متقَن وموردا للأخذ والرد الفلسفي، ولكن بما أنّ أكثر النقد من قبل الفلاسفة المتأخرين على دليل الوجود متوجّه إلى ما ذكره ديكارت، نضطر إلى نقل كلامه ونقده[3].

[1]ـ (م ن: 316، 319)
[2]ـ (م ن: 320 – 324)
[3]ـ (م ن: 325)

خلاصة رأي ديكارت: إننا نزعم تفكيك الوجود عن الماهية في اللَّه تعالى كما اعتاد ذهننا في جميع الموجودات، ولكن بعد الفحص نجزم بأنّ وجوده لا ينفك عن ماهيته حتى في العقل، كما أنّ ماهية المثلث لا تنفك عن تساوي الزوايا مع القائمتين، أو كما في تلازم الجبل والوادي، لذا لا يمكن أن نتصور أنّ الوجود والكمال من عوارض ماهية اللَّه تعالى.

نقول في الجواب طبقاً للفلسفة الشرقية:

لو كان الوجود كما يزعم ديكارت من لوازم ماهية اللَّه تعالى، لخرج وجود الباري من أقسام الضرورات الأزلية ودخل في الضرورات الذاتية، إذِ في قضايا كهذه لم ينظر إلى الوجود من حيث كونهُ وجوداً في موضوع القضايا لأنّ موضوع القضيةِ هنا يفترض مع الوجود أو عدمه وهذا لا ينطبق على اللَّه تعالى وإن كان الوجود من لوازم الذات.

إذا كان الوجود من لوازم الماهية لكان تأثير الماهية (الملزومة) والمفترض أن تكون بحد ذاتها عارية من الوجود في الوجود (اللازم) محال، إذِ الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد.

الوجود وإن كان لازماً وضرورياً للذات لكنه يكون صفة زائدة للملزوم، بمعنى أن ثبوت هذا اللازم لذلك الملزوم متفرع على ثبوت الملزوم، والحال أن الوجود لم يكن فرعاً لوجود الماهية سواء كانت ممكنة أو واجبة والخلاصة أننا لا نتوافق مع ديكارت ولا نساوي بين قضية (الله موجود) وقضية (المثلث له زوايا تتساوى مع القائمتين)[1].

رأي كانط في دليل الوجود:

إن كانط من أكبر النقاد لدليل الوجود وأكثرهم تأثيراً، وينبني نقده على نظريته التي اعتقد بها كأصل موضوعي، وهذه القاعدة هي: "لا يمكن جعل الوجود محمولاً حقيقيّاً للموضوع في القضايا الحملية".

إذا كان كانط يقصد بالمحمول الحقيقي المحمول بالضميمة بمعنى أن يكون الوجود أمراً انضماميّاً للماهية، فالحق معه إذ الوجود هو ثبوت الشيء وتحقّقه لا ثبوت شيء لشيء، ولكن لو قصد أنّ الوجود لا يكون محمولاً حقيقيّاً إطلاقاً فهو غير صحيح إذ الوجود عندنا يعرض على الماهية في الذهن[2].

ثم يترقى كانط ويقول في تفسير قاعدته: إنّ الوجود لا يقع محمولاً للقضايا إطلاقاً، ويكون في جميع القضايا مجرد رابط، فالوجود لا يتعدى الرابط ولا يمكن أن نتصور له شأناً وكياناً مستقلاً سواء كان في الخارج أو في الذهن[3].

[1]ـ (م ن: 326 – 328).
[2]ـ (م ن: 329 – 335).
[3]ـ (م ن: 339 – 340).

نعتقد من وجهة نظر فلسفة الشرق أنّ خطأ كانط يكمن في أنّه من جهة يفصل بين الصور الذهنية وبين الحقائق العينية ويجعلهما شيئين مستقلين كي يتمكن من جعل الوجود رابطاً بينهما، ومن جهة أخرى يجعل أحدهما الحقيقة العينية والآخر ظاهرة أو ماهية وطبيعة تلك الحقيقة، وهذا يوجب التناقض، لأنّ الوجود لوْ كان رابطاً لكان التركيب انضمامياً وهو ما يعرض فيه الوجود على الماهية في الذهن والخارج على السواء، وإذا كان تركيب الوجود والماهية تركيباً اتحادياً أو لا يوجد أيّ تركيب حقيقي، فحينئذٍ فرض الوجود الرابط مستحيل لأنّ الرابط يعني وجود شيئين متغايرين لا متحدين[1].

أساس خطأ كانط أنّه تصوّر الماهية والحقيقة أو الطبيعة والفرد، شيئين مستقلّيْن، والوجود هو الذي يربط بينهما، ولكن هذا مردود عندنا مطلقاً لأنّ الوجود والماهية أو الطبيعة والفرد ليسا أصيلين معاً بل إما الوجود أصيل وإما الماهية، فلا يمكن تصور أصالتَهما معاً لنربط بينهما.

ثم ثانياً: لو افترضنا أصالتهما معاً لاستحال التركيب الاتحادي بين الأصلين المستقلين لأنّ قلبَ شيئين واقعيين إلى شيء حقيقي واحد، من دون استحالة أو انقلاب ماهَوِيّ، مستحيلٌ.

ثالثاً: لو حصل الحمل بين شيئيْن مستقلَّيْن لا يكون ذلك تركيباً اتحاديّاً حقيقيّاً بل تركيباً انضماميّاً، نعم إن كانط تنبه إلى أنّ الوجود ليس من أجزاء الماهية بل يُحمل عليها بحمل عرضي أو بالحمل الشايع الصناعي، لكنه أخطأ في جعل الحمل الشايع الصناعي مساوياً لـِ وجود الرابط واستنتج من كون العلقة بين الفرد والطبيعة بما أنّها بالحمل الشايع الصناعي لا الذاتي والأوّلي، يكون الوجود رابطاً بين الموضوع والمحمول، والحال أنّه بما أنّ التركيب بينهما اتحاديٌّ لا يمكن أن يكون الوجود رابطاً.

رابعاً: عند المقايسة بين الطبيعة والفرد، لو جعلنا الطبيعة في الذهن والفرد في الخارج وأردنا حمل موجود ذهني على واقعة عينية، لما أمكن ذلك، لعدم وجود أيّ علقة بين الوجود الذهني والوجود العيني، فالوجود حينئذ لا يكون تحليليّاً ولا تركيبيّاً انضماميّاً أي لا يُحمل على الماهية لا بالحمل الأوّلي الذاتي ولا بالحمل الشايع الصناعي، لأنّ المِلاك في الحمل هو الاتحاد وعند الاختلاف لا يمكن الحمل فلا يكون الوجودُ هو الرابط.

ولوجود هذه الأمور يوجد تناقض بيّن في كلام كانط يسقطه عن الاعتبار رأساً، فإنّه عندما يقول في أصله الموضوعي: "إن الوجود لا يكون محمولاً حقيقيّاً" لا بد أن يعترف بالتناقض الصريح لأنّ معناه أنّ الوجود يكون رابطاً وغير رابط، يضيف إلى الماهية شيئاً ولا يضيف[2].

---

[1]ـ (ص 342).
[2]ـ (م ن: 344 – 346).

وبعبارة أخرى إنّ نقيصة فلسفة كانط تكمن في أنّه جعل جميع القضايا التي هي من نوع الحمل الشايع الصناعي داخل نوع التركيب الانضمامي، والحال أنّ التركيب الانضمامي قسم من أقسام الحمل الشايع الصناعي، والقسم الآخر هو التركيب الاتحادي الذي يربط الفرد مع ماهيته، وهذا ما أغفله كانط تماماً وسبّب الإرباك في فلسفته وتبعه الإرباك عند من انبهر به من فلاسفة الغرب[1].

ثم إنّ كانط طرح مسألة (الله) تعالى ضمن مسائل العقل النظري، وذهب إلى عدم إمكان إثبات وجوده طبقاً للعقل النظري لكنه أثبته طبقاً لمقاييس العقل العملي كأصل

موضوعي، ولكن لماذا أغلق كانط الطريق أمام العقل النظري لإثبات الباري تعالى؟[2].

الدليل الاول: إنّ تصور مفهوم اللَّه تعالى لا إشكال فيه من حيث العقل النظري، وكذلك لا إشكال في إعطاء تعريف لفظي لهذا التصور، ولكن هذا التعريف الاسمي واللفظي لا يثبت الضرورة المنطقية (وهي القضايا التي لو سلبنا المحمول منها للزم التناقض بالذات كما لو سلبنا الأضلاع الثلاثة من المثلث، ولكن لو سلبنا الوجود عن اللَّه تعالى لم يلزم التناقض بدليل وجود ملحدين ينكرون اللَّه مع تصورهم له).

ونقول في مقام الإجابة: إنّ ضرورة اللَّه تعالى تستنتج من تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن لا عن طريق التعريف اللفظي[3].

الدليل الثاني: لو سلّمنا بأنّ التعريف اللفظي يعطي الضرورة المنطقية، ولكن هذه الضرورة لا يمكنها إثبات الوجود الخارجي أي إنّ الضرورات المنطقية لا يمكنها أبداً إثبات الوجود العيني والخارجي.

ولكن يُردُّ عليه بأنّ الأحكام والقضايا الخاصة بالله تعالى لها ضرورة مطلقة وأزلية دون الضرورة الذاتية فلو تقيّدنا بالضرورة الذاتية لكان الأمر كما قال كانط إذ إنّها لا تثبت الوجود الخارجي العيني[4].

الدليل الثالث: إنّ كانط قسّم الأشياء إلى (نومينو) أي الوجود في نفسه وفي ذاته الذي لا يعكس في الذهن، و(فينومينو) وهو الوجود فينا والمستقرّ في الذهن، وعليه يرى كانط أنّ (نومينو) لا يدخل تحت علمنا سواء كان جوهراً أو هيولى أو النفس أو اللَّه لأنّه يقع خارج الذهن، والعلم به يلزم منه التناقض لأنّه لو دخل في الذهن وأصبح (فينومينو) لفقد ميزته ولم يكن (وجوداً في نفسه) بل صار (وجوداً فينا) وهذا خُلْف، لذا لا يمكن العلم بـ (نومينو)[5].

[1]ـ (ص 348).
[2]ـ (متافيزيك: 77 – 78).
[3]ـ (متافيزيك: 80 – 82).
[4]ـ (متافيزيك: 82 – 84).
[5]ـ (متافيزيك: 86 – 88).

بعد هذا العرض يعرّج كانط على العقل العملي ويثبت اللّه تعالى عن هذا الطريق، وذلك أنّ الأفعال الأخلاقية كامنة في ضمير الإنسان، وأنّه يهدف من خلالها إلى الوصول إلى حالة أفضل من السابق أي من الحالة السيئة إلى الحالة الحسنة، ومن الحسن إلى الأحسن وهكذا يكرر الفعل الأخلاقي ليصل إلى الخير المطلق وهو اللّه تعالى، ففرضية انعدام اللّه تعالى توجب انهيار جميع منظومة العقل العملي. هذه هي التجربة العقلية العملية التي يستنتج منها كانط وجود الله، كما أنّ المسائل الأخلاقية لها حقائق ليس لها وجود محسوس بالحواس الظاهرة بل هي من المعقولات التي يتحد فيها العقل والعاقل والمعقول، وعليه لا يحصل هنا التناقض عند الاستنتاج لأنها حاضرة في العقل بنحو من الأنحاء، فالتناقض الذي مرّ في العقل النظري بين النومينو والفنومينو لا يحصل هنا[1].

ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقيا):

لم يوافق الدكتور حائري على ما هو سائد في الغرب لتعريف ما بعد الطبيعة، من أنّها ما تبقّى من دراسات أرسطو التي وُجدت من غير تسمية عُثِر عليها بعد بحوثه حول العلوم الطبيعية، لذا سميت بما بعد الطبيعة، وهذا المصطلح قد أطلقه (اندرنيكوس) عام سبعين قبل الميلاد على هذه البحوث، وعليه فهذه البَعدية ـ عندهم ـ في (ما بعد الطبيعة) بعدية زمنية وليست بعدية تعليمية أو منطقية أو بعدية في درجات الوجود ومراتبه.

بل يرى الشيخ الحائري تبعاً للمحقق الطوسي أنّ أرسطو قد تدرّج في التعليم، فبدأ من المبادئ الحسية وانتهى إلى المعقولات، فتقسيم العلوم إلى حسيّة طبيعية وعقلية ما بعد طبيعية لم يكن تقسيماً جُزافيّاً بل له أصل علمي رصين، والبَعدية في (ما بعد الطبيعة) بعدية تعليمية من حيث تقدّم المعرفة الحسية على المعرفة العقلية[2].

ومع قطع النظر عن هذا الجدل اللفظي يرى الدكتور الحائري أنّ الأمر الأهم هو التعرّف إلى هذه المعقولات التي تشكّل موضوع (ما بعد الطبيعة) ومحمولها وهذا ما يبحث عنه في الفلسفة، فقد ذهب ابن سينا إلى أنّ موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود بلحاظ الحيثية الإطلاقية لا الحيثية التقييدية أو التعليلية، ومن صفات الحيثية الإطلاقية أنّها تنطبق على جميع أفرادها بأيّ مكان وزمان وكيفية ورتبة وبأيّ مواصفات؛ انطباقاً قهريّاً عقليّاً من دون أيّ استثناء، وعليه فمفهوم الوجود يكون موضوعا لعلم ما بعد الطبيعة بهذه الحيثية[3].

[1]ـ (متافيزيك: 89 – 99).

[2]ـ (متافيزيك: 3).

[3]ـ (متافيزيك: 9).

ثم إنّ الدكتور الحائري بعدما يقسّم الاطلاق إلى الإطلاق القِسْمِيّ (وهو ما يتعلّق بالمجردات غير المنطبقة على العالم العيني) والإطلاق المَقْسَمِيّ (وهو الذي يقبل الاشتراك الذاتي ويمتزج مع أيّ صورة) يرى أنّ سبب عزوف فلاسفة الغرب عن علوم (ما بعد الطبيعة) ربما يكون لتصورهم الخاطئ بأنّ تلك العلوم تتعلّق بالعالم الخفي والتجرّد التام الذي لا ينطبق على عالم الكثرة والتعينّ (الإطلاق القسمي) والحال أنّ المراد بالإطلاق في الوجود (وهو موضوع ما بعد الطبيعة) هو الإطلاق المقسمي المنطبق على الجميع سواسية، فوجود كل موجود سواء أكان طبيعياً أم غير طبيعي، محسوساً أم معقولاً، ذهنيّاً أم عينيّاً يدخل تحت مظلّة الوجود المطلق، فوجود أيّ موجود هو بعينه نفس وجوده الما بعد طبيعي سواء كان من المحسوسات والظواهر الطبيعية أو الذهنية وغير المحسوسة[1].

وبعد هذا التمهيد يرى الدكتور الحائري أنّ جوهر الخلاف، بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب، يكمن في ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من أنّ العلقة بين علوم ما بعد الطبيعة وغيرها من العلوم الطبيعية إنمّا هي علقة منطقية رتبيّة حيث إنّ رتبة علوم ما بعد الطبيعة تتقدّم لأنّها علوم ما قبلية، بينما تكون سائر العلوم علوماً متوسطة أو نازلة [2]. وهذا بعكس ما ذهب إليه فلاسفة الغرب الجدد في الفلسفة التجريبية، حيث إنّهم يَرَوْنَ أنّ مباحث ما بعد الطبيعة هي من أغلق الأمور ولا قيمة لها، فقد تمنى ديفيد هيوم لو يحرق جميع الكتب المتعلّقة بما بعد الطبيعة لأنّها لا تشتمل إلّا على الأحلام والخيال ولا تحكي عن واقع حقيقي[3].

ولكن وهم هيوم هذا ومن على شاكلته ناشئ من عدم الالتفات إلى النظام المنطقي السائد بين العلوم وإلى العلم الأعلى الذي يتكفّل بإثبات موضوع سائر العلوم، فاستنتجوا من (ما بعد الطبيعة) مفهوماً مجرداً ذهنيّاً لا ينطبق على الحقائق العينية، وكلّما وصلوا إلى مصطلح (ما بعد الطبيعة) تصوّروا التقسيم الأفلاطوني حيث قسّم العالم إلى عالم الحقيقة وعالم الوهم ثم نسب الثبوت والكلية والتحقّق الحقيقي إلى الأول، وعدم الثبوت والتحقّق المجازي والاعتباري إلى الثاني، وعليه طبقاً لهذه المنظومة تدخل جميع المحسوسات في العالم الطبيعي ذيل الوهم والفناء بحيث لا يطلق عليها (الوجود) إلّا تجوّزاً[4].

---

[1]ـ (متافيزيك: 10).
[2]ـ (متافيزيك: 15).
[3]ـ (متافيزيك: 16 – 17).
[4]ـ (متافيزيك: 17).

من هذا المنطلق حكم الماديون على كل ما هو (ما بعد الطبيعة) بأنّه عالم الخيال والفناء الأفلاطوني، فكما لا توجد طبيعة عينية في (ما بعد الطبيعة) كذلك لا توجد أيّ حقيقة أخرى، حيث ساووا بزعمهم بين الحقيقة والوجود والطبيعة المادية، وما لم يكن الشيء حِسّيّاً لم يكن موجوداً ثم تطوّر هذا الأمر عند الوضعيين في فينّا في الأعوام ما بين 1920 و 1930 م حيث فصلوا بين الفلسفة (المتعلقة بالأوهام) والعلوم (المتعلّقة بالحقائق العينية) وحاولوا تسخير الفلسفة للعلوم الطبيعية.

وأخيراً يرى الدكتور الحائري عدم صحة كلام الماديين أمثال هيوم والمدرسة الوضعية، وكذلك عدم صحة ما ذهب إليه أفلاطون من حصر الواقع والحقيقة بما بعد الطبيعة، بل يرى أنّ الوجود والموجود يطلق على نحو الإطلاق المقسمي على جميع الحقائق صريحاً سواءً أكانت مادية أم غير مادية كالنفس والعقل[1].

ومن وجهة نظر ثانية ينتقد الحائري بعض المغالطات المعاصرة في الفكر الجديد، ويذكر منها ما ورد في تعريف علوم ما بعد الطبيعة، حيث إنّ بعض المُحْدَثين الذين يميلون إلى التجديد في الفلسفة أجرى عليها قانون النشوء والارتقاء وقال إنّ الفلسفة كانت في البداية وجودية، ثم عبرت هذه المرحلة ووصلت إلى علم المعرفة، ثم انحدرت إلى المنطق البحت، وبعد هذا تنزلت واقتصرت على مباحث الألفاظ، فمن أراد التعرف إلى حقيقة ما بعد الطبيعة يلزم أن لا يتجاوز مباحث الألفاظ، وإذا أردنا أن نصبح فلاسفة ما بعد طبيعيين لا بد من أن نترك جميع الحقائق لكي نتمكن من الغوص في عالم الألفاظ[2].

ثم يرد الحائري عليهم:

هؤلاء أجروا بكل قطع وجزم ما أحدثه عالم طبيعي في السير التاريخي والطبيعي في الأنواع وعلى نحو الاحتمال، أجروه على سائر العلوم وتمسكوا بقياس التشبيه غير المعتبر منطقيّاً وعرفاً بين الأنواع الطبيعية وأنواع العلوم.

إنهم ساروا على عكس المطلوب حيث إنّ تلك النظرية تقول بارتقاء الأنواع في سيرها التكاملي، لكن هؤلاء قالوا بالارتجاع حيث هبطت الفلسفة من الأعلى إلى الأدنى.

إنّ هذا الاستكمال والارتقاء أو الرجوع مهما كان فإنّه مقتصر على الوجود الطبيعي للأنواع، أما الماهية فإنّها غير قابلة لهذا السير حتى عند داروين، لأنّ هذه النظرية لا تدَّعي أنّ طبقة نوع الإنسان الحالي أي مفهوم الإنسان وماهيته كان سابقاً بشكل آخر ثم استكمل، بل إنها

[1]ـ (متافيزيك 21 - 22).

[2]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 9).

تقتصر على التكامل الطبيعي والتاريخي، وعليه فتحوّل الفلسفة من مفهوم الوجود المطلق إلى الوجود المقيد الذهني (نظرية المعرفة) ثم إلى الصور المنطقية ثم إلى الالفاظ، لا ينطبق مع أيٍّ من الموازين، وهو كلام غير صحيح[1].

5 - فلسفة الأخلاق عند هيوم:

أول من سأل في الغرب عن علقة الوجود والوجوب هو ديفيد هيوم، وسؤاله هذا مُنْبَنٍ على فلسفته التجريبية النافية لما بعد الطبيعة، واستمر هذا السؤال بعده إلى يومنا الحاضر. إنّ جوهر سؤاله قد ابتنى على مسألة العلقة المنطقية بين الوجود والوجوب، وكيف يمكن استنتاج قضايا وجودية من مقدمات تحكي عن الوجود في قياس منطقي[2].

يرى هيوم أنّ النظم الأخلاقية عندما تريد الخوض في مسائل الأخلاق تستعين بالطريقة الفلسفية المتداولة، وتبدأ من إثبات وجود اللّه أو عدمه، وبعد إثبات وجود اللّه وسائر الخصائص الإنسانية من خلال قضايا الوجود والعدم، تعرّج فجأة على مسألة الوجوب واللاوجوب، فهيوم يستغرب من هذا التحوّل المفاجئ ويتساءل عن الضوابط المنطقية لهذا التحول والاستنتاج، إذ إنّ التعريج من الوجود إلى الوجوب ومن العدم إلى اللاوجوب غير مقبول في الفلسفة التجريبية، فعلماء الأخلاق يرون قطعية هذه النتائج وكونها من الضرورات المنطقية، وبعبارة أخرى يتساءل هيوم ويقول: كيف يمكن أن نستنتج القضايا الناظرة إلى (الوجوب) من مقدمات ناظرة إلى (الوجود) إذ إن هذا الاستنتاج غير مقبول منطقيّاً.

والخلاصة: إنّ فلاسفة ما بعد الطبيعة لا يمكنهم الاستفادة من المقدمات الناظرة إلى وجود اللّه والنفس للوصول إلى وجوب الفضائل الأخلاقية وعدم الرذائل الأخلاقية[3]. بعد هذا العرض لشبهة هيوم ينبري الدكتور الحائري للإجابة، ويستعين بالفلسفة الإسلامية كي يبرهن إمكانية العبور من قضايا الوجود إلى قضايا الوجوب واللزوم.

إنّ مسائل الفلسفة تتكوّن دائماً من قضايا (الوجود)، وهو الرابط بين جميع تلك القضايا، ولا تتعدّى ذلك، وهذا ما نتوافق فيه مع هيوم[4] ثم يدخل سؤال هيوم في منطق الصورة وروابط القضايا ولا علاقة له بمنطق المادة أي مواد القضايا، كما لا علاقة له أيضاً بصور القضايا والأقيسة الأخلاقية، وعقد وضع القضايا وعقد حملها[5].

---

[1]ـ (م ن: 10 – 12).
[2]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 21 – 22).
[3]ـ (م ن: 28 – 31).
[4]ـ (م ن: 37).
[5]ـ (م ن: 40).

البحث الوجودي عن الوجود والوجوب:

إنّ السؤال عن الوجود مع قطع النظر عن شبهة هيوم يُعد من الأصول البنيوية في المنطق الصوري. إنّ مسألة وجود اللّه تعالى من أقدم مسائل فلسفة الوجود إذ يقع وجوده في قمة هرم سلسلة الوجودات العينية، ومن الواضح أن مورد مباحث الفلاسفة لم يكن حول أنّ وجود اللّه يختلف عن وجود الطبيعة وظواهرها، بل إنّهم يبحثون عن اللّه من جهة أخرى أي حول أنّ وجوده واجب ولازم أما سائر الوجودات فإنها قد تكون وقد لا تكون، وهذا هو معنى واجب الوجود بالذات أي إنّ وجوده لم يكن وجوداً صُدْفِيّاً كي يُبحث عن لزومه أو عدم لزومه، بل إنّ وجوده واجب بالضرورة المنطقية، فحينئذ بعد تعريج الفلسفة من مطلق الوجود إلى الوجوب واللاوجوب، يأتي هذا السؤال قهراً: أي كيف نصل من المقدمات الناظرة إلى مطلق الوجود، إلى نتائج ناظرة إلى الوجوب؟ هذا السؤال وإن كان ناظراً إلى الوجوب المنطقي لا الأخلاقي وسؤال هيوم كان عن الوجوب الأخلاقي، لكن هذا لا يضر لأنّ سؤاله يتمحور عموماً حول استنتاج الوجوب من الوجود، وبما أنّ نطاق السؤال توسّع إلى الوجوب المنطقي أيضاً يُحتّم علينا الرجوع إلى البنى والأصول والتعرف إلى أنّ علقه الوجوب بأيّ معنى كان منطقيّاً أم أخلاقيّاً من أيّ منبع يصدر، وما هو معنى الوجوب وما هو منطلقه الوجودي؟[1]، معنى الوجوب هو اللزوم والضرورة والحتمية، ويقابله الجواز والإمكان، كما يقابله الحرمة والامتناع واللاوجوب.

فالموجود الذي يلزم وجوده يكون واجب الوجود، ولو لزم عدمه كان ممتنع الوجود، ولو كان وجوده وعدمه متساويين لكان ممكناً خاصاً، ويطلق في المنطق على هذه القضايا قضايا موجهة، وعليه فهذه المفاهيم تنشأ من تنوع واختلاف الوجود ولم يكن لها أي جذر ومنشأ غير الوجود، لأنّ الوجود هو الذي يتلوّن بهذه الألوان، فتارة يتصف بالوجوب وتارة بالإمكان والجواز وأخرى بالامتناع.

هذه المباحث كلّها تتعلق بالفلسفة ومباحث العقل النظري الباحث عن الوجودات غير المقدورة فشبهة هيوم لا تقتصر على الأخلاق ومباحث العقل العملي بل تسري حتى على مباحث العقل النظري.

الوجودات الصادرة عن إرادة الإنسان المسؤول تتصف بتلك المفاهيم نفسها حيث بعض هذه الأفعال تُعد لازمة وحتمية وواجبة عند الفاعل ولا بد أن تتحقق بإرادته، وبعضها الآخر ليست بهذه المثابة من الضرورة والحتمية، والقسم الثالث ما يكون وجودها عن الفاعل محكوماً عليه بالحرمة، فتلخّص أن الوجوب الأخلاقي كالوجوب المنطقي كيفيات تبيّن وتُوَصِّف النسب والروابط في الوجود، وأنّ العامل الوحيد الذي يُوصِّف الوجود بالوجوب الأخلاقي علم الإنسان وإرادته،

[1]ـ (م ن: 59 – 61).

وهو أي العلم والإرادة العلة الفاعلية لهذه الوجودات، أي إنّ الإرادةَ والاختيارَ هما العلةُ الفاعليةُ الوحيدة والعامل الرئيسي للوجودات التي تتصف بالوجوب[1].

ثم إنّ سؤال هيوم ينقسم إلى قسمين:

ـ السؤال عن العلقة الصورية بين الوجود والوجوب.

ـ السؤال المتعلّق بصورة القياس وهو كيفية استنتاج الصور الناظرة إلى الوجوب من مقدمات ناظرة إلى الوجود في قياس منطقي أي استنتاج القضايا المعيارية والقيمية من القضايا الإخبارية أو التوصيفية.

السؤال الأول لا علاقة له بمسألة الاستنتاج بل يقتصر على تنوع الرابطة والعلقة بين الوجود والوجوب، وفي مقام الاجابة يجب أن نفرّق بين نوعين من الوجود وهو ما يسمّى في الفارسي بـ (است) و(هست) فالأول لا يتعدى كونه وجوداً رابطاً لا أكثر ولا يدخل في عقد الحمل وغير منظور، إليه هو أي رابط بين الموضوع والمحمول كما في مثال (زيد طبيب زيد طبيب است)، فالوجود هنا رابط بين الطب وزيد لا أكثر ولا يحكي عن مسألة وجودية حول زيد أو الطب.

وتارة نستخدم الوجود ونريد منه إثبات الوجودية (أي هستي) كما لو قلنا (الله موجود) فالوجود هنا ليس رابطاً بل إنه محمول يدخل في عقد الحمل ويكون مفاد كان التامة وهل البسيطة، والخلاصة أنّ هناك فرقاً بيِّناً بين الوجود المحمولي والوجود الرابط، وبناء على هذا الفرق يُجاب عن سؤال هيوم الأول.

ونقول إنّ القسم الأول من سؤال هيوم يدور حول الوجود الرابط، وهذه العلقة بين الوجود [أي بمعناه الرابط] وبين الوجوب تنحصر في العلوم الرياضية والطبيعية، بينما الوجود المحمولي [بمعنى هست] يكون في الفلسفة، وهذا السؤال الأول خارج عن مسألة الاستنتاج المعياري والقيمي الذي هو مفاد القسم الثاني من سؤال هيوم.

القسم الثاني من سؤال هيوم يتعلّق باستنتاج النتائج المعيارية والقيمية من القضايا والمقدمات الخبرية أو التوصيفية، وهو يتعلق بمنطق الاستنتاج ولا علاقة له بمسألة الرابط في القضايا، بل ينحل إلى السؤال عن العلقة المنطقية بين العقل النظري والعقل العملي.

وبعبارة أخرى هنا سؤالان عند هيوم:

ـ مسألة الرابط في القضايا.

ـ مسألة استنتاج القضايا.

[1]ـ (م ن: 61 – 64).

إنّ المعيارية من القضايا الخبرية، فإذا لم نميّز بين هذين الأمرين فسنقع في مغالطة جمع المسألتين في مسألة واحدة التي وقع فيها الكثير وسبب إرباكاً كبيراً[1].

أما في الجواب عن الشق الثاني من سؤال هيوم فنقول إنّ العقل العملي هو قدرة الاستنباط واستنتاج نتائج ناظرة إلى الوجوبات، توضيح ذلك: هذه النتائج تنتخب من خلال الوجودات المشخصة والأمور الجزئية المتعلّقة بالإنسان كي يصل الإنسان إلى غاياته مختاراً. هذه النتائج تُستحصل من المقدمات الأولى أو المشهورات أو المُجرَّبات فالحركة المنطقية من هذه المقدمات إلى حين الوصول إلى النتائج الناظرة إلى الوجوب يتكفّلها العقل النظري الباحث في الآراء والقضايا الكلية، هذه هي الصورة العامة للقياسات المنطقية المنتهية إلى النتائج الأخلاقية.

وبعبارة أخرى إنّ حقيقة العقل العملي هو استنباط ما يجب أن يفعله الإنسان المسؤول، وهذا الاستنباط يجب وأن يستند إلى رأي وقاعدة ومقدمات كلّية وهذا يتعلّق بالعقل النظري، أي إنّ العقل العملي ينتج من العقل النظري والوجوب لا يصدر إلاّ من حاقّ الوجود. نحن نصل إلى أيّ خير أو فعل حسن من طريق المعرفة الكلية، ثم تظهر من هذه المعرفة الكلية معرفة جزئية ونكوّن منهما قياسين منطقيين: الأول يتضمن المعرفة الكلية (عقل نظري) والثاني المعرفة الجزئية (عقل عملي). مثلاً العقل النظري يدرك أن الصدق حسن، ثم يجري هذا الحكم على الجزئيات ويَنتج منه قياسٌ أصغر يتعلّق بالعمل والفعل، فالنتيجة الصادرة عن القياس الثاني هذا هي العقل العملي، فالعقل النظري يحوّل في البداية الوجود إلى الوجوب، ثم يصوغ القضايا الأخلاقية من خلال كبرى وصغرى كسائر القضايا الفلسفية، فالوجوب هنا هو الضرورة أو الوجوب بالذات أو بغير الناشئ من اشتداد الوجود وقوّته[2].

إنّ مسائل العقل العملي هي قضايا العقل النظري المتعلّقة بالوجودات الإرادية والاختيارية لدى الإنسان، وهذه الوجودات الاختيارية بعد صدورها تخرج من سلطة الإنسان وتحكي عن الوجودات العينية وغير الإرادية، وحينئذ يمكن تشكيل قضايا خبرية عنها، فالجلوس مثلاً حقيقة من الحقائق الوجودية المتعلقة بالإنسان لأنّه من مقولات الوضع وهو من القضايا الفلسفية، هذا الوضع المخصوص (الجلوس) بما أنّه فعل إرادي قبل أن يتحقق يكون من الوجوبات الأخلاقية ويقع محمولاً في القضايا الأخلاقية ولكن بعد الوجود والتحقق يصبح من الوجودات الخبرية[3].

ثم إن سؤال هيوم عن كيفية استنتاج نتيجة ناظرة إلى الوجوب من مقدمات ناظرة إلى الوجود،

[1]ـ (م ن: 75 – 83).
[2]ـ (م ن 110 – 120).
[3]ـ (م ن: 147 – 148).

لو كان سؤاله عن مادة القياس يُنقض بدليل الصِّدِّيقين في الفلسفة الإسلامية والدليل الوجودي عند آنسلم، حيث إنّ هذين النظامين يُرجِعان الوجود المطلق إلى نتيجة منطقية ناظرة إلى الوجوب وذلك ضمن تقديم قياس برهاني[1].

وأخيراً، إنّ الوجوب كيفية حقيقية من مراتب الوجود يحكي عن درجات الوجود شدة وضعفاً[2]. الوجوب وإن كان وجوداً رابطاً من حيث الصورة لكنه في الواقع ينشأ من حاقّ الوجود، وهو من كيفيات الوجود البسيط المتعلق بمنطق المادة[3]. الوجوب ليس مفهوماً مستقلاً أمام الوجود، بل هو ذاتي للوجود ويصف صور وجوداتنا الاختيارية[4].

6 دليل الاستقراء:

البرهان لا يحتاج إلى تجربة، حيث نصل فيه من المقدمات العليا أو الكلية إلى النتائج الجزئية، أمّا القوانين العلمية فهي تجريبية وهذه القوانين قد تحصل عن طريق الاستقراء، علماً بأنّ الاستقراء التام لا يتحصّل في الطبيعة لخروج موارد الاستقراء عن حيّز الإحاطة، لذا يكون الاستقراء ظنّيّاً وغير يقيني.

يوجد إشكالان في الاستقراء: الإشكال التجريبي والإشكال العقلي.

ـ **الإشكال التجريبي:** إنّنا لا نتمكن من استقراء جميع الحالات في الماضي والحال والمستقبل وتجربتها، إذ إنّ الأفراد التي لا نهاية لها لا تحضر في الذهن.

ـ **الإشكال العقلي:** إنّنا لا نتمكن من الوصول إلى حكم كلي قطعي عن طريق الاستقراء لعدم إمكان معرفة الكلّي عن طريق الجزئي. الجزئي هو نموذج للكلّي لكنه لا يحكي عنه، الكلي يحكي عن الجزئي دون العكس، بخلاف البرهان حيث نصل من الكلي إلى الجزئي ويكون حكمه قطعيّاً.

فقد أشكل هيوم في القرن السابع عشر هذا الإشكال وقال: إنّ تجربة مجموعة من المصاديق لا توصلنا إلى نتيجة دائمية وكلية لأنّ الافراد لا تناهيَ لها ولا يمكن الوقوف على جميعها فهو لا يعطينا اليقين بل يعطينا الاطمئنان الظني.

وقد ردّ على هيوم الوضعيون أرباب حلقة فينّا وأصحاب معيارية الإثبات أو الإبطال في القضايا، إذ تعتمد آراؤهم على الاستقراء لكن دون جدوى والحق مع هيوم.

ومن وجهة نظر المنطق الإسلامي فإنّ الاستقراء على نوعين:

---

[1]ـ (م ن: 149).
[2]ـ (ص 151).
[3]ـ (ص155).
[4]ـ (ص 158 – 159).

الاستقراء الذي حقيقته البرهان فهو يفيد العلم بشرط أن تكون التقسيمات عقلية، كما لو قلنا: الجسم إما حيوان أو نبات أو جماد، فهنا نستقرئ الأفراد عن طريق التقسيم المنطقي لا التقسيم التجريبي، فيكون الاستقراء حينئذٍ تامّاً يقينيّاً وهذا نقض على هيوم.

ويمكن الجواب عن شبهة هيوم بنظرية (الفرد بالذات) حيث إنّ التجربة لو أوصلتنا إلى (الفرد بالذات) لكان الحكم ضروريّاً لا يختلف عن الطبيعة الكلية ولا يحتاج إلى استقراء جميع الأفراد، فالفرد بالذات وإن كان جزئيّاً ولكن يمكنه الحكاية عن الكلي، فهو استقراء بمعنى وبرهان بمعنى[1].

نبين ذلك عن طريق مثال: لو سألك ابنك وقال: ما لون هذه الورقة؟ لأجبته بأنّ هذه الورقة بيضاء، فأنت تبيّن له بياض الأبيض أي الفرد بالذات للبياض في الخارج، فلذا لو رأى لاحقاً الثلج أو أي أبيض آخر لحكم عليه بالبياض أي يصل إلى حكم كلي عن طريق هذا الفرد بالذات، فلو وصلنا إلى الفرد لحكمنا عن طريقه على جميع الأفراد، ولا نحتاج إلى الاستقراء كي نصل عن طريق مشاهدة الأفراد إلى الحكم الكلي[2].

7 الصحة والفساد:

إن الغربيين عَدُّوا بعض المفاهيم من قبيل الصحة والفساد ضمن الأمور القيمية والمعيارية وذهبوا إلى أنّها توجيهية توصيفية (prescriptive) وليست إخبارية أي لا يمكن الإخبار عنها لأنّها لا تملك وجوداً عينيّاً مدركاً بالحواس الظاهرية أو الباطنية فلا يمكن الإخبار عنها.

الجواب: إذا كانت هذه المفاهيم من الاعتبارات المحضة ولا يمكن الإخبار عنها، فكيف أخبر عنها الانبياء والفلاسفة؟ إنّ الصحة صفة العمل الذي يتطابق تماماً مع أجزاء الفعل وشرائطه، والمطابقة حقيقة رياضية وليست معيارية ولا اعتبارية والفساد بخلافه، فما ذهب إليه التجريبيون من أنّ الصحة والفساد أو الحسن والقبح ليست أموراً حقيقية كالبياض والسّوَاد فلا معنى لها وإنّها غير خاضعة للمعرفة التجريبية وغير قابلة للتأييد أو التكذيب، هذا الكلام في غير محلّه[3].

ذهب آلفرد جولز إِير أستاذ الفلسفة التجريبية في جامعة أكسفورد إلى أنّ القضايا الأخلاقية غير قابلة للتجزئة والتحليلِ العلمي، فلا تكون من مصاديق الوجود وتبقى تصورات ذهنية غير مفهومة، وعلى سبيل المثال إذا قلنا:

أنت فعلت قبيحاً في سرقة هذا المال.

أنت سرقت هذا المال.

---

[1]ـ (فلسفة تحليلي: 93 – 99).

[2]ـ (ص 101 - 102).

[3]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 187 – 188).

يرى (إير) أنّ هذين المثالين لا فرق بينهما، فكلمة القبيح المستعملة في القضية الأولى لم تضف شيئاً واقعيّاً على المثال الثاني، فالمعنى المحصَّل من المثال الأول في عالم الوجود ليس بأكثر من المعنى الموجود في القضية الثانية، إذاً ليس (القبح) شيئاً يدل على واقع عيني ولو كان شيئاً عينيّاً للزم الاختلاف في معنى المثالين.

نقول في الجواب: لو أغمضنا الطرف عن مسألة الحسن والقبح وعكفنا على مفهوم السرقة لأصبح مفهوم السرقة طبقاً لأصول الفلسفة التجريبية غير مفهوم أيضاً كمعنى الحسن والقبح، ونقول له على سبيل النقض: ما معنى السرقة في العالم الحسّي؟ وما الفرق بين السارق والأمين؟ فلو افترضنا شخصين تحققت أموالكم عندهما، واحد على سبيل الائتمان والأمانة وواحد على سبيل السرقة، فما الفرق في المنطق التجريبي بين هذين الشخصين، إذ الأمانة والسرقة من وجهة نظر المنطق التجريبي متساويان لأنّ معناهما انتقال أموالك منك إلى غيرك، فكيف يصبح هذا الانتقال أمانة عند أحدهما وسرقة عند الآخر؟

لا مناص لنا من القول إنّ أحد الانتقالين لم يتطابق مع قواعد العرف أو القانون والآخر يتطابق لذا يكون أحدهما أميناً والآخر سارقاً، إذاً التقابل بين التطابق وعدم التطابق يعود إلى تقابل الإيجاب والسلب، الوجود والعدم. وهذا التقابل مردّه إلى الوجود وهو ليس من القيم، وعليه فإنّ القبح في المثال المذكور يُنتزع من عمل السرقة القبيح، وبما أنّ السرقة لا تتطابق مع نظام القانون تكون فساداً، بهذه الطريقة يجري إرجاع الحسن والقبح الأخلاقيّيْن إلى الانطباق وعدم الانطباق التجريبيَّيْن أو الرياضيِّيْن، وهما من ضمن الوجودات الطبيعية والرياضية وليسا اعتباريين[1].

8- العلة والمعلول:

مسألة العلة والمعلول من أهم مسائل الفلسفة ومن دونها يكون الاستدلال عقيماً وغير منتج ويقتضي تعطيل العقل، لكن جاء هيوم من مؤسسي الفلسفة التجريبية وذهب إلى أنّنا لا نتمكن من قبول قانون العلّية عن طريق التجربة، لأنّه يحصر الاستدلال بالتجربة والحواس أو ما ينتج فهما مباشرة، لأنّ مفاد هذا القانون هو ثلاثة أشياء: الاتصال، التعاقب الزمني، الاستمرار، وهذه الثلاثة لا تنتج القطعية والضرورة المنطقية. كيف تقولون: كلما كانت العلّة كان المعلول بالضرورة وبالعكس، من أين لكم هذه الضرورة، إنّ الأمور الثلاثة أعلاها لا تنتج سوى الواقع التجريبي لا الضرورة المنطقية، فإذا أذعنّا لهذا الكلام فلن نتمكن من إثبات واجب الوجود لا من خلال المعلولات ولا من خلال العلل[2].

---

[1]ـ (م ن: 189 – 192).
[2]ـ (هرم هستي: 116 – 120).

نقول في الجواب: معنى العلّية عندنا أنّ الكون هو تجليّ اللَّه تعالى ومعلوله الإبداعي، فاللهُ هو مفيض الوجود وتسمّى نتيجة هذه الإفاضة بالمعلول (أي المُفَاض) وهذا مفاد قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد)، وما أنكره هيوم هو التعاقب والاستمرار بين شيئين، أما في قاعدة الصدور فلا يوجد تعاقب زمني بين الصادر والمصدور، ولا استمرارَ ولا اتّصالَ مكانيَّيْن، لأنهما يتعلقان بوجود شيئين والحال أنّ في الإفاضة لا توجد إثنينيّة بل هناك ظهور، وظهور الشيء لا يكون سوى الشيء نفسه.

فبعد إثبات الصدور نفهم نوعاً آخرَ من العلّية غير التي نفاها هيوم. من هذه العلية والمعلولية التي تكون بمعنى الصدور، نستنتج الضرورة المنطقية، الضرورة المنطقية بين المعلول وعلّة إثبات الكون من حيث إنّ الكون ظهور وجود اللَّه تعالى، هذا بناء على قانون العلية في قاعدة الصدور لا بناءً على قانون العلية في الأجسام التي نفاها هيوم لأنّها كما قال لا تثبت سوى الاحتمال دون الضرورة المنطقية[1].

9ـ العلم والفلسفة:

إنّ المنهجية الجديدة تحاول أن تحصر (العلم) بالعلوم الطبيعية والرياضية، وتبعاً لذلك يُخرجون الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة عن أسرة العلوم، ولكن ليُعلم أنّ العلم الأعلى أو الفلسفة الكلية وعلم ما بعد الطبيعة تُعدّ من العلوم لامتلاكها جميع مميزات العلم وهي ليست جهلاً، بل هي منبع سائر العلوم وجميع العلوم تتغذّى منها.

يقول الفكر الجديد: إنّ الفلسفة فلسفة وليست علماً ولا جهلاً، وذلك أنّ العلم هو الإدراك الذي يتعلّق بالمحسوسات مباشرة أو يكون كالرياضيات يعتمد على مبادئ حسية، وبما أنّ ما بعد الطبيعة لا تدخل ضمن هذين القسمين فلا تكون علماً، فالفلسفة فلسفة وليست علماً كما أنّها ليست جهلاً لأنّها نوع تحرك فكري.

تقول الفلسفة الإسلامية في مقام الإجابة: لا يمكن تعريف الفلسفة بنفسها لأنّه يلزم منه محذور توقف الشيء على نفسه أو الوقوع في التناقض، فالفلسفة إما أن تكون علماً من العلوم فهو المطلوب، وإما أن تكون جهلاً وهذا ما لا يقول به أحد، وإما أن لا تكون علماً ولا جهلاً ولا يفهم منها شيء، فهذا خروج عن البحث العلمي وتعطيل للعقل[2].

بعد هذا الجدل اللفظي نقول: ليست علوم ما بعد الطبيعة كما يتصوّره فلاسفة الغرب وبعض المتفلسفة الإسلاميين، علوماً تتعلّق حصراً بالموجود في خارج عالم الطبيعة، وتُطلق على ما لا

[1]ـ (م ن: 122 – 130).
[2]ـ (كاوشهاي عقل نظري: 14 – 16).

يُرى، وتبحث عن الأمور الغيبية. هذا الفهم لا يستقيم وليس له أساس علمي متين. إنّ العلم بوجود المحسوسات من جهة لكونه وجوداً يدخل في زمرة علوم ما بعد الطبيعة عندنا، إنّ عوارض الجسم كالجسم نفسه وكسائر الموجودات إذا بحثت من حيثية القضايا البسيطة نفياً وإثباتاً فسوف تكون من مسائل ما بعد الطبيعة عندنا. وهذا يرجع إلى الخلاف الجوهري بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية في تفسير ومعنى ما بعد الطبيعة والوجود المطلق ولا تقارب بينهما في هذا الأمر[1].

وسبب هذا الخطأ عند كثير من فلاسفة الغرب والشرق ناشئ من تعريف الفلسفة عندهم، حيث زعموا أنّها تبحث عن الوجود المطلق، لذا جعلوا مسائل الفلسفة من المجردات التي لا علاقة لها بالواقع العيني الجزئي ولا تحقق لها سوى التحقق الذهني؛ لأنّ الوجود المطلق مع قيد الإطلاق لا يتحقق سوى في الذهن، فالفلسفة إذاً لا تتمكن من الخوض في الحقائق العينية إذ إنّ مسائلها خارجة عن هذا المضمار ومنحصرة في المسائل الذهنية المجردة.

هذا هو الخطأ الكبير عندهم إذ لو كان موضوع الفلسفة (الوجود المطلق) لكان الحق معهم لأنّه مجرَّدٌ ولا تحقُّقَ خارجيّاً وجزئيّاً له، ولكن الصحيح أن نقول إنّ موضوع الفلسفة هو (مطلق الوجود)، ومطلق الوجود ينطبق على جميع الأمور حتى الظواهر الجزئية الطبيعية لأنّها كلها ضمن مفهوم الوجود، وبما أنّها وجود تكون من مسائل الفلسفة، وعليه ستصبح جميع الأشياء الجزئية والكلية، الطبيعية وما بعد الطبيعية، الوجودات الفلسفية غير المقدور عليها والوجودات الأخلاقية المقدور عليها، ستصبح كلها ضمن مسائل الفلسفة من حيثية وجودها؛ لانّ مطلق الوجود كما يصدق على المجردات يصدق على الطبيعيات أيضا[2].

وعليه فقد جعل فلاسفة الإسلام الفلسفة مرادفة للعلم، وقسّموا العلم إلى: العلم الأعلى (الفلسفة الكلية وما بعد الطبيعة) والعلم الأدنى (الرياضيات والعلوم الطبيعية) بخلاف فلاسفة الغرب حيث فصلوا الفلسفة عن العلم[3].

يظن البعض أنّ هذا التقسيم غير صحيح، والأولى اتباع ما طرحه فلاسفة الغرب قديماً وحديثاً، ولكن هذا غير صحيح لأنّ تمايز العلوم ورتبتها تُقدّر بتمايز الموضوعات سعة وضيقاً، فالعلم الذي

---

[1]ـ (م ن: 17 - 18).
[2]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 204 - 208).
[3]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 66).

يكون موضوعه أكثر كلية وتجرداً وشمولاً يكون أعلى، وما لا يكون بهذه المثابة بل يقتصر على الأشياء والظواهر العينية يكون أدنى[1].

10ـ نقد نظرية بوبر حول (قابلية التكذيب) في القضايا

إنّ كارل بوبر قسّم القضايا إلى: علمية وغير علمية، وجعل قضايا الأخلاق والكلام والفلسفة والقانون ضمن القضايا غير العلمية. والمعيار عنده في القضايا العلمية هو قابلية التكذيب (falsibility)، فالقضايا الكاذبة يكون كذبها نفسُه معياراً لكونها ذات معنى، فالكذب هو المِلاك والمعيار لإثبات القضايا العلمية.

كثير من القضايا العلمية تبقى في مرحلة الفرضيات وما دامت هكذا لا تكون لها صبغة علمية، نعم تصطبغ بالصبغة العلمية عندما نجرّبها ونأخذ منها نتائج إيجابية وقد نأخذ أيضاً نتائج سلبية، فإذا كانت القضية العلمية تحمل في طياتها السلب يكون هذا دليلاً على أنها ذات معنى، أما لو كانت النتائج مائة بالمائة إيجابية وإثباتية فتلك القضية لا تكون علمية. عندما نحكم على قانون علمي بالنفي يكون هذا دليلاً على أنّنا أدركنا معناه.

الجواب: يمكننا نقد نظرية بوبر من وجهين: الجواب النقضي، الجواب الحلّي.

أما الجواب النقضي: توجد قواعد وقضايا إيجابية بحتة غير قابلة للتكذيب وتكون علمية أيضاً، مثال ذلك: لو قلنا إنّ طائر دَدُوْ (dado) [طائر قد انقرض منذ مائتي سنة] موجود. هذه قضية تجريبية ولا يمكن نقضها أو تكذيبها، فلذا لم يكن التكذيب هنا معياراً للعلمية. وهكذا الحال في كثير من القضايا العلمية التي مُدَّعاها إيجابي ولا يمكن تكذيبه إطلاقاً.

الجواب الحلّي: نستعين هنا بقاعدة فقهية ذهب إليها البعض من أنّ الشهادة في العدميات غير مسموعة، وذلك أنّ الأمور العدمية أو السالبة لا تقبل التجربة، فلو أشرنا إلى ألف طائر وقلنا إنّه ليس طائر (دَدُوْ) يكون صحيحاً، لكنه لم يثبت عدم وجوده في أيّ نقطة من العالم، وكذا الحال في ما بعد الطبيعة، لأنّ الشهادة على النفي والسلب غير مقبولة ولا معنى لها[2].

كما أنّ تقسيمه للقضايا إلى علمية وغير علمية غير صحيح وليس منطقيّاً، لأنّ المنطق ينقسم إلى منطق الصورة ومنطق المادة، ولا يجوز الخلط بين أحكام كل واحد منهما، فلو قسّمنا القضايا إلى علمية وغير علمية لتعلّق هذا بمنطق المادة دون الصورة، والتقسيمات التي تقع في المنطق

[1]ـ (م ن: 93 – 94).

[2]ـ (فلسفه تحليلي: 85 – 87).

الصوري كلها عمومية من دون فرق في الأمور العلمية وغير العلمية، إذ الأركان الرئيسة فيها هي الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فلا يمكن فصل القضايا العلمية عن غير العلمية لأن الصورة واحدة وإن اختلفت المادة فإنها قد تكون عدداً أو طبيعة أو ما بعد الطبيعة[1].

11ـ الرد على الفنومينولوجيين:

إنّ مبحث الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية يجيب عن إشكال الفنومينولوجيين أمثال هسّرل، لأنّهم يعتقدون بوجود حد فاصل بين الذهن والعالم الخارجي، وهذه الفاصلة لا تمتلئ إطلاقاً ولا طريق لنا إلى عالم خارج الذهن، وما نراه من الحقائق هو (فنومينو) الذهن لا الواقع العيني. إنّ جميع الكون ظهورات في ذهننا، أما (النومينو) الذي هو الوجود في نفسه فلا طريق لنا إليه لأنّه بمجرّد ما يدخل (النومينو) إلى الذهن يتحول إلى (فنومينو).

ولكن الفلسفة الإسلامية تجيب عن هذه الشبهة، قال السبزواري:

" للشيء، غير الكون في الأعيان، كونٌ بِنفسه لدى الأذهان".

لكل شيء وجودان: وجود في الخارج الطبيعي والمادي، ووجود في الذهن (الوجود العلمي) وتوجد بين هذين الوجودين المماثلة لا العينية، الوحدة والعينية متعلقة بماهية هذين الوجودين، وعلى سبيل المثال: إنّ شخصاً عنده لباسان لباس للّيل ولباس للنهار مع أنّ حقيقته واحدة لا تتغير بتغيّر اللباس فالوجود الذهني والوجود الخارجي بمثابة اللباسين لتلك الحقيقة، فالحقيقة عندما تدرك تخلع اللباس الخارجي وتلبس لباساً آخر، فالفرق بين العالم العقلي والعالم العيني الحقيقي هو أنّ كل حقيقة تظهر بلباس وجودها الطبيعي في عالم الطبيعة، وتلك الحقيقة بعينها تظهر بلباس وجودها الذهني في الوجود العلمي.

وخطأ الفنومينولوجيين هو أنّهم زعموا أنّ واقع كل شيء هو وجوده الخارجي والعيني لذا لا يمكن أن يدخل الواقع في ذهننا، إنّهم لم يصوروا الوجود الخارجي أو الذهني كاللباس.

والخلاصة: إنّ حقيقة الأشياء شيء واحد؛ تارة ينوجد في الخارج بلباسه العيني الخارجي وله آثار خارجية، وتارة ينوجد في الذهن وله آثار ذهنية، وبناء على هذا لا بد من ترك التقسيم إلى (نومينو) و(فنومينو)، فما يقال من أنّ الحقيقة بوجودها الخارجي لا تدخل إلى الذهن وبما أنّها لا تدخل إلى الذهن لا نتمكّن من جلب حقائق الأشياء إلى الذهن والعلم بها فمعلوماتنا جميعاً لا

[1]ـ (م ن: 90).

تتعدى (الفنومينو)، هذه المقولة مردودة عند حكماء الإسلام إذ حقيقة الأشياء وماهيتها كما توجد في الخارج توجد في الذهن أيضاً[1].

مضافاً إلى أنّ كانط لم يفرّق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري، ففي العلم الحضوري (علم الذات بالذات) يتحد العلم والمعلوم، فلا يجري تقسيم كانط في العلم الحضوري.

11ـ نظرية الأوصاف عند رسل:

إنّ نظرية الأوصاف عند راسل وإن اقتصرت على الوجودات الشخصية، لكن أبعادها قد تجاوزت ما كانت عليه بشكل كبير.

من المسائل المطروحة منذ بداية القرن العشرين السؤال عن ظواهر الطبيعة، وهل هي التي تعبّر عن معلوماتنا تماماً، أي هل علومنا تنحصر في الظواهر الخارجة عن الذهن، أو يمكن أن تكون هناك علوم أخرى تفوق الظواهر؟! وبعبارة أخرى هل ينحصر توصيفنا وفهمنا بالأمور التي لها وجود عيني خارجي فقط، أو نحن نتمكن من توصيف وفهم ما لا تحقّق عينيّاً له أيضاً؟!

ذهب الفلاسفة الجدد إلى عدم امكانية فهم وتوصيف ما لا تحقق خارجيّاً له، ولو وصفنا ذلك لكان وصفنا غير مفهوم ولم يكن من العلوم، فكل قضية سواء أكانت صادقة أم كاذبة لا بد من أن يكون موضوعها متحققاً في الخارج كي تكون علمية.

مِمَّن ذهب إلى هذه النظرية راسل وكثير من التجريبيين، ومثالهم المعروف (إنّ ملك فرنسا عالم) والحال أن فرنسا لم تكن مِلكية حتى يكون لها ملك، فهذه القضية بما أنّها لا تحكي عن شيء مطابق وموجود في الخارج لا تكون مفهومة وهي غير معقولة، فعند راسل يجب تحقق موضوع جميع التوصيفات في الخارج كي تكون القضية قضية[2].

في المقابل قد انبرى بعض فلاسفة الغرب للإجابة عن هذه الشبهة، حيث ذهبوا إلى عدم اقتصار معلوماتنا على ما هو متحقق خارجاً، فلنا معلومات ليس لها ما بازاء خارجي، وهي مع هذا صادقة وتعدّ من علومنا، من جملة هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الألماني المعروف ماينونج، ويمثّل لمدّعاه بقضية: (هذا الجبل الذهبي من ذهب) فانّها قضية صادقة وتعدّ من علومنا. وطبقاً لقواعد المنطق من أنّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية، ينتقض استدلال راسل بهذه الموجبة الجزئية[3]

[1]ـ (جستارهاي فلسفي: 417 - 422).
[2]ـ (هرم هستي: 79 - 82).
[3]ـ (م ن: 82 - 83).

وذلك أنّه يقول على نحو السالبة الكلية: (ليس لنا إطلاقاً أي معلومات خارجة عن الحسّ والوجود العيني) فتأتي الموجبة الجزئية عند ماينونج لتنقض منطقيّاً استدلال رسل.

لكن يعترض راسل ويقول إنّ هذه القضايا تعد من القواعد القاموسية لا المنطقية، إذ إنّ قواعد وقاموس اللغات لا علاقة له بالوجود الخارجي، بل تصدق في محيط الألفاظ حصراً وتكون من قبيل شرح اللفظ، فلو صحّ هذا للزم التناقض كما لو قلنا: (إنّ مسجد مدينة ليما كبير) والحال أنّ ليما ليس فيها أيُّ مسلم فلا مسجد فيها إطلاقاً، ثم يأتي شخص آخر ويقول: (إنّ مسجد مدينة ليما ليس بكبير) وبما انّ اجتماع النقيضين محال يعني لا يمكن أن يكون مسجد ليما كبيراً وصغيراً في الوقت نفسه لا بد من أن يصدق أحد المتناقضين، فاذا ثبت أحدهما يعني أنّ هناك مسجداً في ليما، والحال أنّها كما قلنا لا تحتوي على أيّ مسجد[1].

يجيب الدكتور الحائري عن إشكال راسل في اجتماع النقيضين ويقول: هاتان القضيتان غير متناقضتين لأنّ القضية السالبة هنا ترجع إلى (الموجبة السالبة للمحمول) فيرتفع التناقض، فلو كانت إحدى القضايا سالبة والأخرى موجبة للزم التناقض، لكن إذا كانت إحداها موجبة والاخرى موجبة أيضاً أو معدولة أو موجبة سالبة للمحمول، فلا تناقض بين القضيتين ولكنهم لمّا لم يلتفتوا إلى هذا جعلوا جميع القضايا التحليلية على غرار القواعد اللغوية وعلم المعاني الراجعة إلى الألفاظ التي لا علاقة لها بالواقع الخارجي.

لكن نحن في الفلسفة الإسلامية أسسنا القاعدة الفرعية وأفادتنا أمور كثيرة، حيث تقول القاعدة إنّ "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له لا الثابت"، فاذا كانت القضية ذهنية كان المثبت له ذهنيّاً، وإذا كانت خارجية كان المثبتُ له هو ذلك الموضوعَ الخارجيَّ نفسَه. وذلك أنّنا إذا أردنا وصف أيّ شيء فإنّ ذلك يستلزم إثبات الوجود لذلك الشيء في مرحلة من المراحل، أمّا ذلك الوصف نفسُه الذي نصفه للمثبت له فلا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج، والموضوع في القضية التوصيفية يلزم أن يكون إما موجوداً أو مفترض الوجود[2].

نحن هنا نؤكد عبارة (لا الثابت) في القاعدة الفرعية، بمعنى عدم لزوم تحقق الوجود العيني الخارجي (للثابت). (الثابت) من الأحكام والأوصاف، فهذه الأوصاف قد تكون من المعقولات

[1]ـ (م ن: 87 – 88).
[2]ـ (م ن: 90 – 91).

الثانية حيث لا مطابق لها في الخارج، فإنّ عروضها يكون في الذهن واتصافها يكون في الخارج، وقد تكون من المعقولات الأوّلية حيث لها مطابق في الخارج فإنّ عروضها واتصافها يكونان في الخارج كالبياض مثلاً.

أما إصرار راسل على جعل المثبت له في مثال (ملك فرنسا ومسجد ليما) من القواعد اللغوية التي ليس لها واقع في الخارج فهو في غير محله وخللِ منطقي، إذ هذه القواعد لها معنى تصوري أو تصديقي حتى لو كانت كذبا، أما القضايا الفاقدة للموضوع الحقيقي فإنّها ليست قضايا ولا معنى لها بخلاف ما نحن فيه، فكان على راسل بناء على مذهبه إنكار أن يكون لمثاله (ملك فرنسا عالم) معنى في قواعد اللغة أيضاً والحال انّه لم ينكر هذا.

ولكن هذه القضايا محلولة عندنا على ضوء القضايا اللاَبَتِّيَّة التي ابتكرها ملا صدرا حيث يكون موضوعها مقدر الوجود، فتكون من حيث القواعد اللغوية صحيحة أما من حيث الانطباق على الواقع الخارجي فهي غير صادقة[1].

لقد قسّم ملا صدرا القضايا إلى:

قضايا بتّية (أو حملية) حيث ننسب المحمول للموضوع بشكل قاطع ولا بد أن يكون الموضوع متحققاً خارجاً.

القضايا الشرطية حيث لا نحكم فيها بشكل قاطع بل حكمنا مشروط بشرائط.

القضايا اللابتّيّة حيث لا هي حملية ولا شرطية، يوجد فيها شرط وجزاء لكنهما لا يرجعان إلى النسبة بين المقدم والتالي، بل يرجعان إلى الموضوع نفسه والتالي نفسه سواء أوُجدا أم لم يُوجدا.

ففي مثال: (بحر من زئبق بارد بالطبع) نقول: إذا افترضنا تحقّق بحر من زئبق في الخارج لكان هذا البحر الموجود موصوفاً بأنه بارد بالطبع، وكذا في مثال (هذا الجبل الذهبي من ذهب) فعند هذا الافتراض يكون المثبت له موجوداً وتكون هذه القضية صادقة منطقيّاً، إذ لا إشكال في افتراض الوجود للمحالات واتصاف ذلك الوجود المفروض بأوصاف، فالقاعدة الفرعية تلزمنا بوجود المثبت له، ولكن لا تلزمنا أن يكون وجوده بَتِّيّا وقطعيّاً، فالقضايا التي لا وجود خارجيًّاً لها ترجع إلى القضايا اللابتّيّة[2].

[1]ـ (م ن: 93 – 95).
[2]ـ (م ن: 95 – 100).

12 لغز راسل:

طرح راسل مسألة في الأجناس والأنواع عرفت بلغز راسل، وهي أنّ بعض الأجناس لم تشتمل على أفرادها، مثلاً الكلي الطبيعي للإنسان هو النوع الطبيعي للإنسان وليس هو شخصَ الإنسان، إذ الشخص هو زيد وبكر وعمرو، ثم نسأل عن جنس الأجناس بأنّه هل هو جنس أيضاً أم لا؟ فيرى راسل أنّ جنس الأجناس لو كان جنساً لم يكن جنس الأجناس بل كان من أفراد الأجناس، وإذا لم يكن جنس الأجناس (جنساً) أي لم يكن جنساً كسائر الأجناس فلا يكون (جنسُ الأجناس) جنساً بمعنى أنه يلزم من عدمه وجوده ومن وجوده عدمه.

في مقام الإجابة نستعين بنظرية صدر المتألهين ونقول: إنّ جنس الأجناس جنس بالحمل الأوّلي الذاتي لا بالحمل الشايع الصناعي، إذ إنّه ليس فرداً من أفراد الجنس بل هو الجنس بعينه، وليس جنساً بالحمل الشايع الصناعي[1].

فهرس المصادر:

هرم هستي، الطبعة الثالثة عام 1385 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

كاوش هاي عقل عملي، الطبعة الثانية 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

كاوش هاي عقل نظري، الطبعة الرابعة 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

جستارهاي فلسفي، الطبعة الأولى 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

علم كلي، الطبعة السادسة 1394 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

فلسفه تحليلي تقريرات بحوث الشيخ الحائري بقلم عبد اللّه نصرى، الطبعة الأولى 1385 ش، نشر علم.

علم حضوري، الطبعة الاولى 1395 ش، نشر علم.

متافيزيك، الطبعة الأولى 1360 ش، نشر نهضت زنان إيران.

شرح اصول الكافي، الطبعة الأولى 1391 ش، نشر حكمت.

[1]ـ (هرم هستي: 273 – 276).

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

الله وغرضية العالم

النظام الأخلاقي كغاية عليا للاجتماع البشري

والتر ستيس

اللّه وغَرَضِيَّة العالم

النظام الأخلاقي كغاية عليا للاجتماع البشري

والتر ستيس [*]

كانت صورة العالم في العصر الوسيط خليطاً من الأفكار العلمية والفلسفية، فالنظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) هي نظرية علمية الطابع، ما دامت تنتمي إلى علم الفلك. لكن إذا ما ترك المرء جانباً المفاهيم العلمية، فسيجد نفسه تلقاء مثلث مترابط من الأفكار الفلسفية الرئيسية هي: الله، وغرضية العالم، والنظام الأخلاقي لهذا العالم.

في هذه المقالة للفيلسوف الأخلاقي الأميركي ولترستيس درسٌ معمَّقٌ لهذه الجدلية المثلثة الأضلاع، وبيان مآلاتها المعرفية كما ظهرت في حقول الاشتغال الفلسفي بمسائل الإلهيات في الغرب.

المحرر

إذا ما شرعنا بأية طريقة في محاولة حل المشكلات التي يعانيها عصرنا فإن أول شيء جوهري ينبغي أن نقوم به هو أن نحدد بدقة قدر المستطاع معاني المفاهيم، التي ورثتها ثقافتنا، التي هبطت إلينا من تراث الماضي ووضعت لنا المشكلات.

الفكرة الأولى هي فكرة الله، والشيء المهم بالنسبة إلينا أن نفهم ماذا تعني هذه الكلمة التي ورثناها من عصور موغلة في القدم، في أذهان الناس. وبعبارة أخرى نريد أن نعرف ما هو نوع الوجود الإلهي الذي نؤمن به.

---

*ـ فيلسوف أميركي من أصل بريطاني 1886 - 1949.

ـ النص مستلّ من كتاب ستيس "الدين والعقل الحديث" ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير ـ بيروت 2009.

والنقطة الأساسية التي ينبغي لنا أن نركز فيها هي أن الناس يعتقدون أنه إله مشخص أعني أنه عقل واعٍ أو روح.

وهذا يعني أن عقل الإله أشبه ما يكون بالعقل البشري، فهو يضع الخطط، وله غرض ولا بد أن يكون وعياً، ولا بد كذلك أن يكون لديه أفكار وتصوّرات وربما انفعالات وعواطف أيضاً: كالحب، والغضب، برغم أنها ليست أحاسيس مادية (فيزقية) ما دام اللّه روحاً مخلصاً خالصاً وليس له جسد ماديّ، ربما لا يقول اللاهوتيون بهذه الأمور تماماً، لكن المهم أنه يستحيل التفكير في عقل ما على الإطلاق إلا ببعض هذه المصطلحات.

وقد يرى بعض المثقفين أن كلمات سيكولوجية مثل "فكرة" و"غرض"، و"تصور"، و"انفعال" و"عاطفة": لا تقال عن اللّه إلا بمعنى مجازي أو رمزي وأن عقل اللّه في الحقيقة لا بد أن يكون مختلفاً أتمّ الاختلاف عن أي عقل معروف لنا، لكن تظهر في هذه الحالة مشكلة ما إذا كان استخدام هذه الكلمات النفسية تنطبق على اللّه يحمل أي معنى. وتظهر مشكلة ما إذا كنا سنطلق على اللّه لفظ العقل أو الروح أو أن ننسب إليه غرضاً من خلق الإنسان أو العالم، يحمل أي فكرة صحيحة لعقلنا على الإطلاق. إن المرء قد يستخدم كلمة أو جملة بطريقة مشروعة ماماً، بطريقة رمزية أو مجازية، غير أنه يستطيع أن يقول في هذه الحالة ما الذي يقصده المعنى غير المجازي.

ففي استطاعتك مثلاً أن تتحدث عن "بحر من الاضطرابات"، فإذا سُئلت كيف تشكل الاضطرابات بحراً ففي استطاعتك تفسير ذلك بأن كلمة "بحر" المستخدمة هنا هي استعارة أو مجاز لتعني هنا الكثرة وطابع التعدد، أو ربما الطبيعة الطاغية للاضطرابات وأنت بهذا الشكل تقدم المعنى الحرفي. والقاعدة هي أن الاستعارة يكون لها معنى لو كان في استطاعتك تقديم المعنى الحرفي لها. لكنك إذا لم تستطع فإنها في هذه الحالة تكون مجرد "استعارة" لا معنى لها.

ولو قال شخص ما عن موضوع ما "هذه شجرة"، ثم أضاف إلى ذلك أنه لا يعني بكلمة "شجرة" شيئاً مما نسميه عادة بالأشجار، وإذا لم يستطع في الوقت نفسه أن يقول بأي معنى آخر يستخدم كلمة "الشجرة"، كان من الواضح أن استخدامه لكلمة الشجرة لا معنى له على الإطلاق. ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك مع الكلمات السيكولوجية التي تستخدم عن الله. فأما أن تعني، عندما تنطبق على الله، نفس ما تعنيه عندما تنطبق على البشر، أو إذا كانت استعارات ومجازات، فلا بد من أن يكون في استطاعتنا أن نقول ما هو المعنى الحرفي لهذه الاستعارات أو أنها لن تعني شيئاً على الإطلاق.

وليس الهدف من هذه الملاحظات "الشك" أو السخرية من فكرة اللَّه بوصفه روحاً، بل إن علينا مواجهة المشكلات المضمنة في تفكيرنا، وقد يقال إن الطبيعة الحقيقية لله تجاوز التصوّر البشري، وليس في استطاعتنا أن نقدم المعاني الدقيقة للكلمات التي نستخدمها بطريقة تقنع عالم المنطق، ومع ذلك فكلمات مثل "الروح" و"الغرض" وما إلينا تشير إلى معاني ما ليس في استطاعتنا أن نقدّم لها تعبيراً واضحاً عن طريق اللغة، وربما كان في ذلك شيء من الصحة.

لكن ما أحاول الآن القيام به هو تمييز ما الذي تعنيه وتتضمنه أفكار الناس البسطاء وكلماتهم بغض النظر عن الفكر العميق عند الصوفية واللاهوتيين وما الذي يؤمنون به عندما يقولون إنهم يؤمنون بالله بوصفه عقلاً أو روحاً، فلا شكّ في أنهم يؤمنون بما تتضمنه كلماتهم منطقياً، وهو أن اللَّه وعي له سيكولوجيا تشبه أساساً سيكولوجيا البشر، ومن ثم فمن الصواب أن تُنسب إليه العمليات العقلية التي تدل عليها كلمات مثل "فكرة"، و"تصور" و"غرض"، و"حب"، و"غضب".. ولا شك في أن عقل اللَّه يُنظر إليه على أنه أعظم وأشمل وأقوى وأكثر حكمة من العقل البشري ومن هنا كان الحديث عن حكمة الله، وعلم الله، وحب الله، وقوته وقدرته ولكنه لا يزال برغم ذلك من الضروري أن يشبه العقل البشري.

ولا شك في أن اللاهوتيين والفلاسفة كانوا على وعي بالصعوبات الضخمة التي تكتنف هذا التصور التشبيهي المألوف لله الذي يربط بينه وبين الإنسان، ولهذا حاولوا أن يستبدلوا به تصوّرات أخرى أشدّ عمقاً، وكان لهم في ذلك جدارة فلسفية عظيمة جداً، غير أنه يستحيل عليهم أن يفلتوا تماماً من النزعة التشبيهية، فلو أنك اعتقدت أن الله، بأي معنى، شخص وعقل أو روح، مهما كنت على وعي بقصور هذه الكلمات، وبالغاً ما بلغت محاولاتك لتجنب معانيها الفجة المألوفة على نحو ما تنطبق على الموجودات البشرية.

فليس في استطاعتك أن تتجنب النزعة التشبيهية للإنسان، وليس في استطاعتك أن تتجنب تصوّر اللَّه من منظور العقل البشري. لأنك لا تملك مواد أخرى تستطيع أن تصوغ منها تصورك الله. وباختصار فإن فكرة اللَّه لا بد بالضرورة أن تكون تشبيهية.

وليس معنى ذلك أن نقوم بعملية نقد، فقد تكون النزعة التبشيبهية صحيحة، وقد لا تكون، وتظل المشكلة أمامنا مفتوحة تماماً بلا تحيّز تماماً من أي شيء مما سبق لنا قوله. وما هو ظاهر في الوقت الحالي هو ببساطة ما يلي: إن الناس الذين يؤمنون بالله يؤمنون أنه عقل لا بد أن يكون واعياً لديه

وهذا ما تعنيه فكرة الله، وما كانت تعنيه بالنسبة لعقل العصر الوسيط هو ما تعنيه بالنسبة لنا الآن، ومن الواضح أن ذلك ما تعنيه بالنسبة للديانة الشائعة الآن، حتى إذا ما حاول اللاهوتيون والفلاسفة تنقية الفكرة فلن يستطيعوا تجنب بعض عناصر النزعة التشبيهية.

لقد خلق اللَّه العالم في لحظة ما في الماضي كانت بالنسبة لإيمان العصور الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين مضت. أما بالنسبة للعقل الحديث فلا بد أن تكون منذ بلايين السنين الماضية. والواقع أن لا أهمية للحقبة الزمنية التي انقضت منذ خلق الكون بالنسبة لسياقنا الحالي. فالنقطة التي ينبغي أن نوجه لها الانتباه أن كلمة "الخلق" إما أن يكون لها معنى في اللغة الإنجليزية الدارجة أو لا يكون لها معنى على الإطلاق: فإن تخلق يعني أن تصنع، والبشر يصنعون المنازل، والآلات، والأثاث، ولقد صنع اللَّه العالم بهذا المعنى تماماً.

والحجج نفسها التي تُستخدم في حالة كلمة "العقل" تستخدم عن الله، ولا بد أن يكون لها معناها الدارج أو أن تكون بغير معنى، وقل مثل ذلك في كلمة "الخلق"، فهي إذا ما استخدمت بالنسبة لله، فلا بد أن تعنى بالطريقة نفسها، ولنفس الأسباب معنى مألوف أو أن تكون بغير معنى. ومعنى ذلك أن اللَّه صنع العالم بنفس المعنى الذي يصنع به البشر منازلهم، والفارق الوحيد هو أن اللَّه خلق العالم من العدم في حين أن الناس تصنع ما تصنعه من مواد موجودة سلفاً.

غير أن هذا الاختلاف لا يمثل أية مشكلة أمام العقل، وعلى الرغم من أننا لا نملك القدرة على صنع شيء ما من العدم، فإن الفكرة، مع ذلك، يسهل فهمها، وصنع شيء من مواد موجودة سلفاً لا يعني شيئاً سوى العزم على إخراجه إلى الوجود، وعندئذٍ يظهر إلى الوجود. ونصوص سفر التكوين التي جاء فيها "وقال اللَّه ليكن نور، فكان نور" (الإصحاح الأول: 3) تعبر بدقة عن هذه الفكرة. أما القول بأننا أنفسنا لا نستطيع أن نفعل شيئاً كهذا، لا يمنعنا من أن نفهم ما الذي نعنيه بقولنا إنّه تمّ أو كان قد تمّ. إن ما يبدو أن الساحر يفعله عندما يستخرج شيئاً من صندوق فارغ هو بالضبط ما فعله الله. وتلك هي الفكرة الأساسية الأصلية لخلق العالم، برغم ما يبذله المثقفون من جهود لتنقيتها أو تعديلها.

الفكرة الثانية التي علينا الآن أن نناقش معناها هي فكرة "الغرض" عندما تطبق على العالم، والمحاولة المترتبة عليها لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غائياً. وكلمة "الغائي" تعني "الغرضي"، والتفسير الغائي للظواهر يعني تفسيرها من منظور الغرضية، وهكذا إذا ما اقترف الإنسان جريمة السرقة، فإن عمله يكون حدثاً من أحداث الطبيعة تماماً مثل ومضة الضوء في ظاهرة البرق، ومن ثم

فإن علينا أن نبحث عن تفسير لهذا الحدث وللحدث الآخر على حد سواء، وربما تساءلنا لماذا وقع هذا الحدث سواء أكان "البرق" أم "السرقة". فإذا ما فسرنا السرقة بأن الرجل كان جائعاً فسرق النقود "بغرض" شراء الطعام، فإن ذلك يسمى تفسيراً غائياً، و"التفسير الغائي" يقابل، في العادة، التفسير "الآلي أو الميكانيكي"، فتقديم تفسير غائي لحدث، يعني تحديد "غرض له" أما تقديم تفسير آلي للحدث، فإنه يعني تقديم سبب له.

ويمكن أن يُقال أيضاً إن التفسير الآلي يعني تفسير الظواهر عن طريق قوانين الطبيعة، ولأن تفسير قوانين الطبيعة هو نفسه التفسير عن طريق الأسباب، فالقول بأن الماء يتجمد طبقاً للقانون الذي يقول إنّ الماء يتجمّد في درجة حرارة كذا، وإنّ سبب تجمده هو درجة كذا وكذا من درجات الحرارة هما شيء واحد.

فإذا ما عُدنا إلى التفرقة بين التفسير الغائي والتفسير الآلي فإن علينا أن نتأمل الحالة الآتية: أفرض أننا شهدنا رجلاً يتسلّق جبلاً، فقد نسأل لماذا يتسلّقه، ونحن في هذه الحالة نسأل عن تفسير لهذا الحدث، وهناك إجابتان مختلفتان عن هذا السؤال تبدو كل منهما معقولة، فقد يقول قائل: إنه يتسلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر من فوق قمته، وذلك تفسير غائي لحادث التسلّق، وقد يجيب عالم النفس عن السؤال بسلسلة من الأسباب والنتائج بحركة أرجل هذا الإنسان، فالطعام الذي تناوله تسبب في إحداث طاقة اختزنت في أجزاء معينة من جهازه العصبي، ثم تسبب مثير خارجي في إطلاق هذه الطاقة، ثم في إحداث تيارات عصبية تسببت في إحداث تقلصات وارتخاءات لعضلاته، وتسببت في النهاية في دفع جسده إلى أعلى الجبل ويسمى ذلك بالتفسير الآلي أو الميكانيكي لحركات هذا الرجل.

وينبغي لنا أن نلاحظ من زاوية المصطلحات فحسب أن كلمة آلي أو ميكانيكي تستخدم حينما يكون التفسير عن طريق الأسباب، سواء أكان الموضوع الذي يتحرك هو ما نسميه عادة باسم الآلة أم لم يكن، وذلك واضح من مثل الرجل الذي يتسلّق الجبل.

وكضرب من تأكيد الطبيعتين المتعارضتين لهذين النوعين من التفسير، ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأسباب تدفع الحدث من الخلف، وأن الأغراض أو الأهداف تجر الحدث وراءها من الأمام، في سلسلة من الأسباب والنتائج تتبع الواحدة منها الأخرى في سلسلة زمانية، فأنا أبتلع السمّ أولاً ثم يسري السمّ في دمي ويعمل على تجليطه، ثم أموت، وفي حالة تسلّق الجبل يأتي المثير أولاً ثم تحدث بعد ذلك تقلصات العضلات.

غير أن المفكرين افترضوا أنه في حالة التفسير الغائي فإن الغرض أو الهدف يأتي بعد الحدث في الزمان وليس قبله كما يحدث للسبب، فرؤية المنظر من فوق الجبل التي هي هدف من تسلّق الرجل للجبل تظهر إلى الوجود بعد ان تكتمل عمليّة التسلّق بالفعل، وبهذا المعنى قيل إن السبب يدفع الحدث في الماضي في حين أن الغرض يجر الحدث من المستقبل.

وهذا الجدال، الذي لا مبرر له، هو برغم ذلك أحد العناصر الهامة بالنسبة لنا التي ينبغي أن نفهمها، فقد ساهم في إذاعة وانتشار الإيمان بأن التفسير الغائي والتفسير الآلي متعارضان بطبيعتهما ويطرد الواحد منهما الآخر، فإذا كان التفسير الآلي صحيحاً، فلا بد أن يكون التفسير الغائي كاذباً والعكس. وهي وجهة نظر سوف نعترض عليها، والنزاع أو الجدال لا مبرر له لأن مصدره خلط بسيط بين فكرة الغرض وفكرة الهدف، فعندما يتسلّق إنسان الجبل فإن هدفه يكون، وهذا حقّ، موجود في المستقبل، فالهدف هو الرؤية الفعلية للمنظر وهو ما لن يحدث حتى يصل الرجل إلى قمة الجبل.

لكن الغرض الذي دفعه إلى تسلّق الجبل هو شيء يتّسم به الرجل وهو يتسلق الجبل، أو بعبارة أصحّ، قبل إن يبدأ عملية التسلّق، وهو أمر يصعب أن يتحدّ في هوية واحدة مع الرغبة في رؤية المنظر التي كانت عنده قبل أن يقوم بعملية التسلّق التي ظلت تحثّه في إصرار بينما هو يتسلّق، والاعتقاد بأن هذين التفسيرين ضدان يطرد بعضهما بعضاً بحيث لا يمكن أن يكونا معاً صادقين في وقت واحد، هو جزء من السبب (وليس كل السبب) الذي جعل كثيراً من رجال العلم يحكمون أحكاماً مبتسرة ضد التفسيرات الغائية ويعتبرونها غير علمية.

وقد يقال لكن الحدث يمكن تفسيره تفسيراً تاماً وكاملاً عن طريق الأسباب، وأفرض أننا قد عرفنا جميع الأسباب التي تتحكم في مجموعة من الظواهر، ولتكن أ، ب، جـ، د. فلو أن هذه كانت قائمة كاملة فسوف يعد ذلك تفسيراً تاماً وكاملاً، وهو أيضاً تفسير آلي ما دام لا يذكر شيئاً سوى الأسباب، وليس ثمّة فرصة إذن ولا ضرورة لأي تفسير آخر، وأي محاولة لإقحام الأغراض أو الأهداف، أو أية أسباب أخرى سوف يؤدي إلى خلط واختلاط بغير نظام لتصوّرات لا لزوم لها.

صحيح أنّ إقحام فكرة الأهداف المقبلة في التفسير تؤدي إلى مثل هذه النتيجة، ما دامت الأهداف تكمن في مستقبل الحدث ولا يمكن، من ثم، أن تكون من بين الأسباب، لكن إدخال الأغراض بمعنى الرغبات الحاضرة من أجل أهداف المستقبل لن يكون له مثل هذه النتيجة، فهو ليس الرؤية الفعلية للمنظر المقبل الذي يفسّر التسلّق الحالي للرجل. فرغبته الحالية في تحقيق مثل

هذا الهدف هي التي تفسر سلوكه، أو هي على الأقل جزء من هذا التفسير، وهذا يعني أن الرغبة هي أحد الأسباب في حركته.

ولا شك في أن من بين هذه الأسباب الدوافع العصبية والتقلصات العضلية، غير أن الأغراض والرغبات تظهر أيضاً في مكان ما من سلسلة الأسباب، وذلك يعادل رد السبب الغائي إلى نوع من التفسير الآلي، فالتفسير الغائي لتسلق الرجل للجبل هو جزء من التفسير الآلي.

ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول بأن هذين النوعين من التفسير متناقضان لا يتفق أحدهما مع الآخر، ويبدو أن الأمثلة الشائعة أنهما لا يمكن أن يكونا كذلك، فمن الواضح أن الرجل يتسلّق الجبل بسبب التيارات العصبية والعضلات التي تدفعه إلى الأمام، لكن من الواضح أيضاً أن من الصواب أن نقول أنه يتسلّق الجبل بسبب أنه يريد أن يرى المنظر من فوق قمّته، وهذه الحقائق الواضحة لا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً، ولو افترض أحد أنها تتناقض فلا بد أن نُرجع ذلك إلى خطأ ما. فمن الخُلف أن نتجادل في أن عليك أن تختار أحدهما دون الآخر.

صحيح أننا إذا ما سلّمنا بالتفسير الغائي فسوف تظهر صعوبات مفترضة حول التأثير المتبادل بين العقل والجسم، إذ يُفترض أن الرغبة أو الغرض هي شيء عقلي في حين أن التيار العصبي هو شيء عقلي في حين أن التيار العصبي هو شيء مادي، والمفروض فيما هو عقلي أنه غير مادي إذا ما سلّمنا بالرغبات من بين أسباب السلوك البشري والحيواني، ويبدو أننا بذلك نذهب إلى أن الأشياء غير المادية كالأغراض والأفكار نتائج مادية مثل حركة البدن، فكيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟

والجواب هو أنه توجد، بالقطع، مشكلات صعبة من هذا القبيل، ونحن لا نعرف حلها في الوقت الحاضر، فهناك مشكلة حول طبيعة العقل وحول علاقته بالجسم، وآراء ووجهات نظر مختلفة في هذه المشكلة، ويبدو بعضها مقبولاً ولكنها كلها نظرات وخواطر أكثر منها معلومات ومعارف. لكن ليس ثمة نظريات في الأمور التي نجهلها تحتم علينا أن ننكر الوقائع البسيطة أو الحقائق الواضحة.

ومن الحقائق الواضحة أن للناس، والحيوانات، رغبات وأنها تتحرك عن طريق أغراضها، وأن هذه الرغبات والأغراض تفسر، في حالات كثيرة، سلوكها أو هي جزء من هذا التفسير، فمن الحمق أن ننكر أنني عندما أكون جائعاً أرغب في الطعام، وأنني عندما أخرج من مكتبي لأتناول غذائي فإن غرضي من الخروج هو إشباع الجوع وأن ذلك تفسير معقول وصحيح لسلوكي. وسيظل ذلك صحيحاً سواء استطعت أن أقول ما هو العقل أو لم أستطع، أو ما هي الرغبة أو كيف يرتبط العقل بالبدن.

حين أن تحرك الناس عن طريق الأغراض هو حقيقة واضحة، فإن القول بأن العقول والرغبات والأفكار هي أمور "غير مادية" ليس حقيقة واضحة بل هو نظرية تأملية قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، وقل مثل ذلك في النظرة المادة التي تقول إنّ العقول والرغبات والأفكار هي أشياء مادية وإنّها يمكن أن تردّ، فلن يكون ثمة مشكلة في القول بأن الرغبة يمكن أن تسبب حركة الجسم، ما دام ذلك لن يكون أكثر من حالة لإحدى الظواهر الفيزيقية التي تسبب حركة الظاهرة الأخرى.

لكن إذا لم يكن من المستطاع ردّها إلى وظائف فيزيقية، فإن علينا في هذه الحالة أن نسلّم بأن سبباً غير مادي يمكن أن تكون له نتيجة مادية، ولا يهم بعد ذلك مدى تناقص أحكامنا المبتسرة، ولا يهم قدر التعديلات التي نحتاج إليها في علمنا الطبيعي ونظرتنا إلى العالم.

وربما اعتنقت سيكولوجيا سلوكية أو مادية أو ثنائية، لكن من الحمق على أية حال، أن تنكر أن الرغبات والأغراض وأنها من بين أسباب السلوك البشري وليس من النظرة العلمية في شيء أن تنكر حقائق معروفة لا لسبب إلا أنها تبدو متعارضة مع نظرية تأملية تؤمن بها.

والحقيقة التي يزدريها أو يرفضها كثير من السيكولوجيين والعلماء وهي كلمة "الغرض" يتمنون الخلاص منها ومحوها من قاموس مفرداتهم هي مثال صارخ على ما يأخذ به العلماء أحياناً، من منظور غير علمي، فالرغبة في حذف التفسيرات الغائية من علم النفس ليست سوى حكم مبتسر.

علينا الآن أن ننتقل إلى ملاحظة أخرى ترتبط بالغائية، فهناك لَبْس فيما يتعلّق بالتفسير الغائي ينبغي لنا إزالته إذا ما تتبعنا بعض المناقشات المتأخرة في كتابنا هذا ففي المثال الذي سقناه على "تسلّق الإنسان للجبل" نجد إنّ الغرض الذي يقدّم كتفسير لحركاته كامن في الموضوع المتحرك ذاته أعني داخل الإنسان، لكن لو قلنا إنّ للساعة غرضاً هو أن نبئنا بالوقت، فإننا بذلك نشير إلى الغرض الذي كان موجوداً في أذهان مَنْ صنعوا الساعة أو استخدموها، لكنا لا نعني بالغرض أنه موجود داخل الساعة نفسها أو إنّ لها عقلاً أو أن عقل الساعة هو الذي يحدد غرضها، ويبدو أن ذلك واضح كل الوضوح.

ومع ذلك فإذا لم نتذكره فسوف نقع في الخلط بسهولة شديدة. وهو يصبح أكثر أهمية عندما نطرح مشكلة هل للكون غرض؟ فقد افترض بعض الفلاسفة أن الكون في ذاته حي، بمعنى أو بآخر، ويمكن أن تكون له في ذاته أغراض، ولكن ما لم نؤمن بذلك فإن السؤال هل للكون غرض يجب أن يعني البحث عما إذا كان هناك موجود حي يرتبط بالكون على نحو ما يرتبط الصانع

بالساعة. ومن ثمّ فإذا كان للعالم غرض سواء أكان هو في ذاته حيّاً، أو كان هناك موجود حي هو الذي تتحكم أغراضه في الكون، وربما هو الذي صنعته، ويمكن أن نسمي النظرة السابقة بالغائية المحايثة Immanent والنظرة الثانية بالغائية الخارجية External ولقد اعتنق المفكرون النظرتين لكنهم لم يميزوا، عادة، بينهما أو يطلقوا عليها أسماء منفصلة، بل أشاروا إليهما معاً باسم التفسيرات الغائية للكون.

والتميز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشري. وأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث، هو أن الأول سيطر عليه الدين بينما سيطر العلم على العقل الثاني. ويمكننا الآن أن نضيف أن الدين ارتبط بصفة عامة بالغائية بينما ارتبط العلم بالآلية. وها هنا تعارض آخر بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث هو تأكيد الغائية عند الأول، والتشديد على الآلية عند العقل الثاني. قسمة أساسية للعقل الحديث استمدها من العلم هي أن نظرته في الأعم الأغلب آلية، وأنه ألقى بالنظرة الغائية إلى الخلف حتى إذا لم ينكرها تماماً، فمعظم علماء البيولوجيا آليون، ويميلون إلى رفض التفسيرات الغائية حتى بالنسبة إلى سلوك الموجودات الحيّة، ونفس الكراهية للغائية شائعة في علم النفس إذ ينظر عادة إلى إقحام فكرة الغرض على أنها عمل غير علمي.

ويقال أحياناً إنّ العلم توقف عن أن يكون آلياً تحت ضغط الفيزياء الحديثة ونظرية النسبية والكوانتم، غير أن ذلك خطأ يرجع إلى غموض كلمة "الآلية"، وإنْ كان من الصواب أن نقول إنّ هناك معنى علمياً خاصاً للكلمة يمكن أن نقول معه إنّ العلم كفّ عن أن يكون آلياً، ويمكن أن نجد هذه المعنى الخاص للكلمة في كتاب مثل "تطور علم الطبيعة" الذي ألّفه "أينشتين" مع "إيفلد"[1].

لكن ذلك لا علاقة له على الإطلاق بما نناقشه الآن. فأي تفسير من منظور الأسباب بالمعنى الذي نستخدمه لكلمة التفسير، أو أي تفسير من منظور القوانين الطبيعية وهو نفس الشيء لا يدخل تصوّر "الغرض" يسمى تفسيراً آلياً، فلا يحلم أحد من علماء الطبيعة بالتفسيرات الغائية للظواهر، وذلك أساساً بسبب إنكاره لوجود أغراض للأحداث.

غير أن هذه الأغراض تقع خارج نطاق العلم، فمهمة العالم أن يقدم تفسيرات سببية أو آلية، ومن ثم يكون علمه آلياً تماماً، وهو قد يقول في بعض الأحيان إنّ الحركة، ولتكن حركة الإلكترون لا

[1]ـ ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد المقصود النادي والدكتور عطية عاشور، وراجعه الدكتور محمد مرسي أحمد وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية. (المترجم).

تحكمها الأسباب، غير أن ذلك لا يعني أن تفسيره غائي بل معناه أنه لم يصل بعد إلى تفسير، وهكذا فإن تصوّر علم الطبيعة للتفسير لا يزال آلياً تماماً.

وربما كانت هناك نقطة أخرى في التفسير العلمي يحسن إضافتها، إذ قد يؤدي غياب الإشارة الواضحة إليها إلى سوء فهم. فيقال في بعض الأحيان إن فكرة الاعتماد الوظيفي قد حلّت محلّ فكرة السبب والنتيجة في العلم. فلم يعد العالم يفكّر في مسار الطبيعة على أنه منقسم إلى سلسلة من القطع الصغيرة المتمايزة التي يطلق على إحداها اسم السبب والآخر النتيجة، لكنه يؤمن بالمسار المتصل الذي يكون فيه الجزء الأخير معتمداً وظيفياً على الجزء الأول. ولا يعنينا ذلك في شيء، فمفهوم السبب والنتيجة ومفهوم الاعتماد الوظيفي متحدان، ويعبران عن فكرة واحدة، فيما عدا أن الأول فجّ نسبياً، بينما الثاني أكثر دقّة ونقاء، ولكن لغة الحس المشترك تقلّبه وتقنع به ولن تدخل في تفكيرنا أية أخطاء بصدده.

وليس من الضروري أن يلتزم الدين بما هو كذلك بالإيمان بأن هناك غرضاً للكون، ويمكن أن نسوق البوذية مثالاً على ذلك فهي إحدى الديانات الكبرى التي لا تؤمن به، لكنه سمة أساسية للإيمان في معظم الديانات ومنها المسيحية، بغير شك، التي تقول: إن اللَّه خلق العالم من أجل غرض ما. حتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله إيماناً صريحاً قد يقولون في بعض الأحيان عن أشياء معينة: "إنه لا بد أن يكون هناك غرض ما من هذه الأشياء".

ومهما يكتنف هذه العبارة من غموض فمن الواضح أنها تحسّ نوعاً ما من الشعور الديني، فالنظرة الغائية إلى العالم، هي بصفة عامة، سمة من سمات الموقف الديني، تجاه العالم، برغم أنها قد توجد، في بعض الأحيان، عند أفراد لا يؤمنون بعقيدة غائية معينة، وليس للعالم عامة غرض فحسب بل للأشياء والأحداث الجزئية الموجودة فيه، فهي يمكن تفسيرها تفسيراً غائياً، وهي لذلك تتسم بطابع الديانة الغربية، ولا سيما ديانة العصور الوسطى، لقد فسرت ظاهرة "قوس قزح" تفسيراً غائياً عندما فُهمت على أنها تأكيد للإنسان بأن الجنس البشري لن يتعرض مرة أخرى للدمار عن طريق الطوفان، وهي تفسر تفسيراً آلياً عندما تفهم في ضوء قوانين علم الطبيعة، ولقد افترض العقل في العصر الوسيط غير أن تصور العالم على أنه تحكمه «الغرضية» لم يكن تصوّراً ابتدعته المسيحية، فلا شكّ في أن هذا التصوّر متغلغل في الديانة العبرية القديمة على نحو ما عرضها «العهد القديم». وإذا أردنا بدلاً من العودة إلى الوراء إلى الأصول العبرية في حضارتنا، أن نقتفي أثر المصادر الوثنية، فسوف نجد الشيء نفسه، وأشهر فلاسفة الإغريق القدماء: سقراط،

وأفلاطون، وأرسطو، طوروا مذاهب غائية في الميتافيزيقا، فأفلاطون في محاورة «فيدون» قال على لسان سقراط وهو ينتظر تنفيذ الحكم عليه بتجرع السمّ الكلمات الهامة الآتية:

«لقد سمعتُ أحدهم يقرأ في كتاب ذكر أن مؤلفه هو إنكساجوراس يقول فيه: إن العقل هو العلّة وهو المنظّم لكل شيء، ويضع كلاً منها في موضعه على أفضل نحو ممكن، ولشدّ ما اغتبطت لذكر ذلك الذي كان باعثاً على الإعجاب، وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبيّن لي كيف تنسجم الطبيعة مع العقل، فهو سوف يعلمني: علّة كل شيء على نحو يوافق ما أرغب فيه، وأنه سيذكر لي أولاً إن كانت الأرض مسطحة أم كروية، أو سوف يشرح بالتفصيل العلّة والضرورة في كل ذلك ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل. وإذا قال لي: إن الأرض في وسط الكون، فسوف يشرح لي بالتفصيل إن كان الأفضل أن تكون كذلك، ولو برهن ذلك فلن أطلب أي نوع آخر من العملية. وكنت مستعداً الاستعداد نفسه بخصوص الشمس، والقمر، والنجوم الأخرى. ما دام سيعلمني على هذا النحو ما يخصّ سرعتها بقياس بعضها إلى بعض وانقلاباتها، وغير ذلك من الأحداث التي تتعرض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل ما يفعل وأن ينفعل بما ينفعل به.. وهكذا يكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص، ويبرهن في الكل الهدف العظيم للكون، لم أستسلم طويلاً لهذا الأمل، فلشدّ ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماسة على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها»[1].

وهكذا يظهر سقراط كفيلسوف يؤمن بأن وضع الأرض في السماء سواء أكانت في المركز أم لا وكذلك الأجرام السماء يمكن تفسيرها ببيان حقيقة تنظم هذه الموجودات، وأنها «في موضعها على أفضل نحو ممكن» وأنها أيضاً كلّها تخدم «الهدف العظيم للكون»، وقوله: إنه «لن يبحث عن أية علّة أخرى» أعني أنه لن يبحث عن أي تفسير آخر غير التفسير الغائي. ومعنى ذلك أنه أدرك التمييز بين التفسير الغائي والتفسر الآلي ورفض الأخير. وهذا واضح من أنه يقول بعد ذلك مباشرة: إن خيبة أمله كانت شديدة في انكساجوراس بمجرد ما اكتشف أنه بعد أن وعد بالتفسير الغائي في بداية حديثه يلجأ في نهايته إلى التفسيرات الآلية وحدها. يقول:

«أي آمال توقعتها، وأي حزن أصابني بعد خيبة الأمل! فكلما تقدمت في قراءة الكتاب وجدت فيلسوفاً لا يستخدم العقل ولا أي مبدأ من مبادئ النظام، لكنه يلجأ إلى الهواء، والأثير، والماء وأشياء

[1]ـ أفلاطون: محاورة فيدون 97 – 98.

أخرى غريبة. ولذلك خُيِّل إليّ أن حالته تشبه حالة رجل يقول: إن سقراط في كل ما يعمله يعمل حساب العقل، ثم يأتي بعد ذلك ليقول وهو يفسر تفصيلات السلوك: إنني جالس الآن هنا لأن جسمي يتكون من عظام وعضلات، وإن العظام صلبة، وإن لها مفاصل تبعدها بعضها عن بعض. أما العضلات التي يمكن لها أن تتوتر وتسترخي فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذي يضم هذه جميعاً. وهكذا فإن العظام عندما تتحرك والعضلات في استرخائها وتوترها فإن ذلك يجعلني، على سبيل المثال، قادراً على ثني أطرافي الآن، وذلك هو السبب الذي يجعلني أجلس هنا في هذا الوضع المنحني.. مهملاً تقديم العلل الحقيقية ألا وهي أنه بعد أن رأى الاثينيون أنه من الأفضل أن أُدان، رأيت أنا من جانبي أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا وأن أتحمل الحكم الذي أصدروه..»[1].

وتوضح هذه الفقرة التفريقية بين التفسير الغائي والتفسير الآلي، ويصف الأخير بأنه التفسير الأدني، وليس التفسير «الصحيح» الذي يكمن في أغراض الاثينين، وفي غرض سقراط نفسه، وتقدم الرواية من منظور العضلات والمفاصل والعظام التي تفسر «لماذا يجلس سقراط في هذا الوضع المنحي» وذلك بالطبع تفسير آلي، وهو، إذا جاز لنا أن نستخدم الطابع البدائي لعلم الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) هو بالضبط نوع التفسير الذي يوصف بأنه «علمي» كما يقول علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس في يومنا الراهن.

معنى ذلك أن كلمات سقراط تقدم لنا تحيّزاً وميلاً نحو التفسير الغائي، ورفضاً للتفسير الآلي. ولقد أظهر عصرنا الحديث، بتأثير العلم، ميلاً لرفض الاتجاه الغائي وتحيّزاً للآلي. وما دام هذان النوعان من التفسير، كما بيّنا فيما سبق لا يتناقض الواحد منهما مع الآخر فإن كلا من التحيزين غير منصف.

ومع ذلك فإن ما يقوله سقراط يبدو لي أنه يستحق اللوم بسبب الفكرة التي يقولها والتي يحاول عصرنا الحديث استبعادها تماماً من مجال التفسير.

ونحن لا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت الفقرة التي اقتبسناها تمثّل رأي سقراط نفسه أو رأي أفلاطون راوي سيرته. غير أن أفلاطون في الفلسفة التي نسلّم جميعاً بأنها فلسفته يسود الباعث الغائي، فلو أننا وصلنا إلى أرقى درجات المعرفة بل لو كان لدينا، في الواقع، العلم بكل شيء لكان علينا، في رأيه أن نفهم كل شيء موجود في الكون من منظور ما يسميه «مثال الخير»، ويمكن أن نشرح ذلك بإيجاز:

[1]ـ محاورة فيدون 97 جـ، د، هـ.

نحن نقبل كوقائع فجّة أن للمكان ثلاثة أبعاد، وأن هناك ثلاثة أنواع من الزوايا: حادة، قائمة، ومنفرجة، وأن هناك نوعين من الأعداد: الفردية والزوجية. وأن الطبيعة وبنية العالم هي بصفة عامة على نحو ما نجدها ونحن نسلّم بهذه الحقائق: لكن لماذا تكون على نحو ما هي عليه؟ لماذا يكون للمكان ثلاثة أبعاد وليس له اثنان وعشرون؟ (وليس المهم أن ما نعرف العدد الصحيح)، فافرض أننا اكتشفنا كأمر واقع أن للمكان ستة أبعاد، فلن يكون ذلك جوابنا عن سؤال أفلاطون فسوف يظل يتساءل لمَ كان العدد ستة وليس سبعة أو سبعة عشر؟. بل المهم مهما كان العدد فهي حقيقة فجة لم يقدّم لها تبريراً، فلماذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الزوايا، ونوعان من الأعداد..؟ وباختصار لماذا يكون العالم على نحو ما هو عليه وليس على أي نحو آخر..؟ وفي استطاعة المرء أن يتساءل الطريقة نفسها: لماذا يغلي الماء في درجة 100 مئوية ولا يغلي في درجة أخرى؟ وهذا بالضبط هو نوع الأسئلة الذي تصفه الوضعية المنطقية بأنه لا معنى له.

غير أن أفلاطون كان يرى أنه يمكن الإجابة عنها لو أننا استطعنا أن نرى الأشياء من منظور «مثال الخير» فلا بد من أن يكون هناك مبرر أو علّة تجعل كل شيء على ما هو عليه. لأنه ما لم تكن هناك علة Reason تجعل العالم على ما هو عليه فسوف يكون عالماً غير معقول وهو ما يُسلّم به أفلاطون.

غير أن علّة الأشياء لا يمكن أن تكون أسباباً آلية. لأن السببية الآلية هي باستمرار واقعة فجّة غير معقولة، هي مجرد واقعية تقول: إن كذا وكذا من درجات الحرارة تحدث الغليان، على حين أن درجات أخرى من الحرارة لا تفعل ذلك. فلا بد أن تكمن المبررات أو الأسباب في هذه الحالة، تكمن في أغراض من نوع ما. يجب أن تكون هناك ثلاثة أبعاد لا أربعة، لأنها في التخطيط النهائي للأشياء وهو تخطيط لا نفهمه إن الأبعاد الثلاثة أفضل من الأربعة بالنسبة لمثال الخير كما يقول أفلاطون، في حين أن الثلاثة لن تكون كذلك.

وكل واقعية تفصيلية في العالم تبدو لنا غير معقولة بمعنى «أنها توجد على ما هي عليه فحسب» لا بد أن تكون هناك علّة ومبرر لوجودها على هذا النحو، كما لا بد أن تكمن العلّة النهائية هي التي تخدم وجود غرض ما خير. فقد نقدّم أسباباً آلية للأشياء، وربما كانت هذه الأسباب مهمة وصحيحة، وفيدة، لكنها في النهاية لا تفسّر شيئاً، فصحيح أن الماء يغلي على درجة حرارة معينة، وربما أمكن تقديم تفسير آلي من هذا النوع عن طريق الجزئيات، والذرات، والإلكترونيات. غير أننا مهما سرنا في هذا الطريق العلمي، فسوف نقول في شيء من التفصيل، يقل أو يكثر، ماذا يحدث

وليس لماذا يحدث، وسيظل العالم واقعة فجة توجد على نحو ما هي عليه دون تقديم أي مبرر أو علّة لذلك، فالجزئيات والإلكترونيات تسلك بهذه الطريقة لا بطريقة أخرى، فلو استطعنا أن نرى الغرض النهائي للأشياء، إذا استطعنا أن نرى الأشياء في ضوء «مثال الخير» فإننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نفهم العالم، وأن يكون واضحاً وعقولاً، أما العالم الذي نراه بدون هذه الرؤية النهائية للخطة فلن يكون سوى كتلة من «الوقائع» غير المعقولة التي لا معنى لها.

وبالطبع لم يعترف أفلاطون نفسه أن لديه أية تفسيرات نهائية للعالم. فما يسميه أفلاطون «بالمعرفة الحقة» أو الصحيحة هي المثل الأعلى الذي يفوق البشر ولا يستطيع الموجود الفاني بلوغه. وإنما اللّه وحده هو الذي يملك مثل هذه المعرفة. ومع ذلك فإن على الفلسفة أن تكافح لبلوغ هذا المثل الأعلى. وعلى الرغم من أن المرء لا يستطيع بالعقل بلوغه في حالته النقية الخالصة، فيبدو أن أفلاطون اعتقد أن الإنسان قد يستطيع أن يلمحه أو يُلقي عليه نظرة خاطفة عن طريق الأساطير والتشبيهات المجازية والتصويرات.

والقول إنّ هناك خطةً أو غرضاً للأشياء هو أساساً جزء من النظرة الدينية للعالم سواء ارتبطت بالعقيدة التأليهية التي تقول بوجود إله أو آلهة أم لا. وحيثما وجدناها عرفنا أن النظرة الدينية تعمل. ولقد كان أفلاطون فيلسوفاً متديناً بعمق، وتدهشنا كتابات أرسطو من حيث إنها أكثر برودة من كتابات أفلاطون، فالشعور الديني أو الصوفي لا يتغلغل فيها بالقدر نفسه الذي نجده عند أستاذه، ففلسفته أكثر واقعية وأقل إلهاماً مقارنةً بفلسفة أفلاطون، ولكنه مع ذلك، قد أخذ أيضاً بوجهة نظر غائية عن العالم. ولن أقدم هنا أية تفصيلات عن الغائية عند أرسطو، فقد أكدت وجهة النظر التي نود عرضها على نحو كافٍ، وهي أن الإيمان بوجود غرضية كونية ليست من إبداع الديانة المسيحية وإنما هي تضرب بجذورها في أعماق الماضي البعيد.

صحيح أنه كانت هناك أشكال كثيرة من الآلية في الفلسفة اليونانية القديمة، فالفلاسفة الأوائل، والعلماء، من طاليس إلى أمباذ قليس كانوا يؤمنون بالآلية. وقل مثل ذلك في فلسفة ديمقريطيس الذي كان معاصراً لسقراط، والذي صاغ نظرية مفصلة في الذرة عن المادة. ولقد أثرت الآلية التي كانت عند اليونان في العلم الحديث، لكن ما تشربته العصور أساساً من اليونان هو فكر أفلاطون وأرسطو لا فكر ديمقريطيس وخلفائه من أتباع المذهب الآلي. وعلى الرغم من أن المذهب الآلي يوجد دائماً في أي تفكير بشري متقدّم، فإنه كان استعادة للأرومة الأصلية، في الثقافة الغربية حتى ظهور العلم الحديث.

فالديانـة المسـيحية لم تبـدأ بـل واصلـت فحسـب الطابع الغـائي في تفكـير العالم العـربي. ولا شـك في أن تفصيـلات التخطيـط الغائي المسـيحي ليسـت هي نفسـها تفصيلات أية فلسـفة يونانية عـلى الرغـم مـن التأثـير الهائل لكل مـن أفلاطون وأرسـطو على اللاهوت المسـيحي. غـير أن رؤية أفلاطـون لغرضيـة العـالم في صـورة الخـير تتـلاءم تمامـاً مـع التخطيط المسـيحي لعـالم خلقه إله خـير وحكمـه لأغـراض معينـة. والنتيجة التـي تنبثق هـي أنّ تتصـور العالم عـلى أنّ له غرضـاً، وأنه عـالم تبـدو فيـه جميـع الأحـداث غـير معقولـة وغـير واضحـة، يجد لـه معنـى في ضـوء الغرضية الكونيـة التـي فيهـا يبدو الخليـط المهوش من التفصيـلات التي لا معنـى لها في الظاهـر، حتى كل مـا يظهـر مـن شر يمكن أن يـراه المرء لو اسـتطاع أن يصـل إلى الرؤية الإلهية متناسـباً مـع التخطيط الضخـم للأشـياء، كـما تجـد معنـاه في ضوء الـكل وذلك هو ما نسـتطيع أن نسـميه بسـاطة بالنظرة الغائيـة للعـالم، وهـي جـزء مـن الـتراث العقـلي، والروحـي للرجـل الغـربي عـلى مـدى ألفين من السـنين منـذ عـصر سـقراط في القرن الخامـس قبل الميـلاد، حتـى العصور الحديثـة تقريبـاً، أما ما حـدث لهـذه النظـرة في القرن السـابع عشر، ومـا كان من تأثير الظهـور المفاجئ للعلـم فيها بطرائق الآليـة في التفكـير، فتلـك مشـكلة تنتمي إلى جـزء متأخر مـن قصتنا.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

علم اللاّهوت

جذوره ومضامينه وتطوّراته المعرفيّة

إيان مرخام

علم اللاّهوت

جذوره ومضامينه وتطوّراته المعرفيّة

بقلم إيان مرخام Ian Markham [*]

ثيولوجيا Theology، أو علم اللاهوت، هو كلمة مركبة من كلمتين من اللغة اليونانية. «ثيو» تعني الإله و«لوجس» تعني كلمة. وثيولوجيا تعني «كلمات عن الإله».

يُركّز علم اللاهوت على ماهية الإيمان، ولهذا فهو علم متجذر في التراث المنقول. لهذا يقال «اللاهوت في الديانة المسيحية» أو «اللاهوت في الديانة اليهودية» أو يُعادلها في الإسلام من مصطلحات تعكس مهمة هذا العلم مثل علم الكلام وعلم الأصول والإلهيات وسوى ذلك».

يلقي هذا البحث الضوء على الطرق المتعددة في استعمال مصطلح اللاهوت، ثم يمضي إلى تفصيل هذا العلم في الديانة المسيحية مع الإشارة إلى بعض ما يمت بصلة لهذا العلم من الديانات الأخرى.

المحرر

تشتمل هذه الدراسة على ثلاثة محاور:

أ ـ مصادر علم اللاهوت

ب ـ تأثير الحداثة أو التحدّث في علم اللاهوت

جـ الاتجاه المتوقع لمستقبل علم اللاهوت

[*]ـ كاهن بريطاني المولد من الكنيسة الأسقفية . تم تعيينه عميد ورئيس معهد فرجينيا اللاهوتي (VTS) في أغسطس 2007. وحصل على الدكتوراه في جامعة إكستر في المملكة المتحدة حيث ركز على الأخلاق المسيحيّة. حصل سابقاً على Litt م. في الفلسفة والأخلاق من جامعة كامبردج وBD في اللاهوت من جامعة لندن. سيم كاهناً في الكنيسة الأسقفية في عام 2007.

العنوان الأصلي للمقال: The Blackwell Companion to the Study of Religion.

ـ المصدر:

2015/peiterleonardpesik.files.wordpress.com/03/the-blackwell-companion-to-the-study-of-religion.pdf

ترجمة: رفيق لبّون.

أولاً: كلمة اللاهوت المتداولة

اقترح لودويغ فتغنشتاين (Ludwing Wittgenstein 1889- 1951) أنّ الطريقة الأفضل لبلوغ المعنى الحقيقي لكلمة معيّنة هو الاطلاع على كيفية استعمالها أو استعمالاتها. فالأمر يتطلّب أن لا يحصر المرء معنى كلمة معينة في تعريف واحد لا ثاني له، وكما حال التعددية في الطبيعة البشرية فإن الكلمات يمكن أن تشير إلى معانٍ متعددة (أنظر بايرن وكلارك (1993 Byrne and Clarke) 1993). وكلمة اللاهوت لا يمكن استثناؤها من هذه الأطروحة. هناك أربعة معان رئيسية لهذه الكلمة في المؤلفات.

المعنى الأول هو الذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل، ألا وهو محاولة الوصول إلى منهجية في معرفة الإله وعلاقاته بالموجودات. إنّ معظم الأديان لها إيمانها الخاصّ عن طبيعة الحقيقة الكبرى وكيفية السيطرة لهذه الحقيقة على عالمنا. هذه المعتقدات هي المحور في تعريف علم اللاهوت. إن هدف علم اللاهوت لا يتوقّف عند تعريف هذه المعتقدات بل يتجاوز ذلك ليفضي إلى شرحها وتعليلها. والشرح هو الإتيان بمعنى مترابط لهذه المعتقدات. والتعليل هو إعطاء الأدلة التي تثبت بأنها معتقدات حقة. إنّ صعوبة الخوض في هذا العلم أجبرت الكثير من أصحاب العقيدة اللجوء إلى تبريرات راوحت في طرحها بين غموض أو التباس. ومع هذا فإن علم اللاهوت نفسه سيكشف للمرء ثبوت هذه التبريرات أو سقوطها.

والتداول الثاني لكلمة اللاهوت هو محاولة تحديد الرؤية الإلهية لصفة أو لبيئة معينة. ولهذا نجد علماء دين مسيحيين يشيرون إلى الغاية الحقيقية في كسب العيش أو الرغبة الجنسية من ناحيتهما الدينية أو العقائدية، والواقع بأنه يمكن للمرء أن ينظر إلى الغاية الحقيقية لأي شيء على أن يكون الهدف من وراء ذلك إيضاح غاية هذا الشيء والروابط الإلهية من خلاله. فعلى سبيل المثال نجد بعض رجال الدين المسيحيين يتوسّعون في تعريف العمل الدنيوي (الكدّ في كسب العيش) في فكر أوغسطين (354 – 430) (Augustine) أو تعريف أكواينس Aquinas -1274 1225 أو لوثر1546 -1483 Luther أو كالفن (1509 - 1564) وإظهار التباين بينهم في الرؤية ڤولف 1991 Volf لدبتر 2001 (Ledbetter). فإنّ أحد رجال الدين قد يشير إلى أنّ أوغسطين كان يرى أنّ المشقة في كسب العيش هي عاقبة الخطيئة. في حين أن أكواينس(الإكويني) (Aquinas) كان يُقيّم الأمور بعقلانية أكبر ولذلك كان يرى أنّ الكدّ في كسب العيش له قيمة في ذاته. لوثر وكالفن(Calvin) Luther and بدورهما أشادا تأكيداً أن الهدف للعمل الدنيوي هو خدمة الله. وفي

كل حال فإن رجل الدين يقوم بتعيين الرابط بين تعريف الإيمان في الكتاب المقدس وتطبيق ذلك واقعاً وعملاً. وبعد طرح هذه الدراسة التاريخية، يمكن لرجل الدين بناءً على المصادر الشارحة للإيمان أن يقترح تفسيراً آخر لمعنى الكدّ والعمل.

والاستعمال الثالث شاذ، وهو القول بأن اللاهوت إنما يستخدم ليصف المعضلات التي لا حلّ لها أو التعقيدات غير الضرورية. وهذا الاستخدام متداول بشكل رئيسي بين العلمانيين والملحدين وبين الذين لا يعيرون الماورئيات اهتماماً. رئيس الوزراء البريطاني الأسبق هارولد ويلسون كان يصف الحوارات السياسية والأسئلة التي لا تناسب رؤيته باللاهوتية. وهدفه من ذلك هو تأكيد أنه لا فائدة من نقاش النقاط المطروحة لأنها لا تنتهي إلى نتيجة عملية. المروجون لهذا الاستعمال يبررون موقفهم بالإشارة إلى الجدل المشهور في العصور الوسطى حول عدد الملائكة التي يمكن أن ترقص على رأس إبرة في آن واحد.

إذا أردنا تجاهل هذه الرؤية وهذا التداول الساخر لكلمة اللاهوت فثمّة سؤال منطقيٌّ يطرَح: كيف يمكن للبشر أن يعلموا ماهيّة العالم العلويّ؟ ايمانويل كانط (Kant 1724 -1804) رأى استحالة أن نفهم عالم الحقيقة بما هو، أو كما هو، وبأنه يجب أن نشغل أنفسنا بمعرفة العالم الظاهري، أو العالم كما يبدو لنا. بالنسبة إلى كانط وآخرين كثر لا يمكن لنا الخروج من أجسادنا لكي نكتشف حقيقة الوجود. وبتحقيق ذلك، تكون إحدى تبعات علم اللاهوت هي الإقرار بأن منظومة المعارف لدينا محدودة، ولذلك يتوجب علينا أن نعطي العقيدة أو الإيمان أهمية.

الرابع في استعمال كلمة اللاهوت وهو الشائع في أوساط المسيحيين التبشيريّين وهو استعمال ناءٍ عن المعرفة الفكرية. وبناء على هذا الاستعمال فإن اللاهوت عند هذه الطائفة هو ارتقاء (الارتقاء دون مقدمات) أو تفوّق المنطق البشري على أدنى متطلبات العقيدة. وبذلك يكون علم اللاهوت هو المبرر لاستعلائهم والاعتقاد بأحقيتهم المطلقة دون قيد أو شرط.

والنظرة هذه تبلورت بعد التحرّر العقائدي في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلادي فالكثير من المسيحيين يعتقد بأن دراسة الإنجيل، تحليلاً أو نقداً، هو السبب في تشويش فهمهم لـ "كلمة الله". فبالنسبة إليهم إن أي دراسة أو تقييم كما ذكر أعلاه يُعتَبر وهماً، ولا يمكن لأي دراسة أن تعطي شرعية لـ «كلمة الله». فالمقبول من علم اللاهوت عندهم هو ما يشرح كلمة الإله وما خلا ذلك فهو جزاف.

أما أنا فسأستخدم التعريف الأول في ما تبقى من هذا الفصل. فإني رجل دين ولديّ نظرة

إيجابية جداً عن الوظيفة الخاصة لعلم اللاهوت. ولا بدّ من ذكر أنّ التعريفين الأخيرين (أي الثالث والرابع) يثيران تساؤلاً ذا أهمية: ما هي الأسس التي تجعلنا نُقرّ بأنّ علم اللاهوت هو الطريق لمعرفة الحقّ؟ والحال أن هناك اعتقادات متعددة عن الإله وعن علاقاته بالموجودات في كل دين وبين الأديان المختلفة. فكيف نقرر إذاً الحق بين تلك المعتقدات؟ كيف نوفق بين الاختلافات القائمة حول علم اللاهوت؟ للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من دراسة المصادر المختلفة لعلم اللاهوت. والتركيز سيكون في التراث المسيحي مع الإشارة إلى بعض ما يتصل ببحثنا هذا من التراث غير المسيحي.

مصادر علم اللاهوت المنهجي

اتفقت كلمة الأديان على أن البشر لا يمكنهم الوصول إلى معرفة الله بقدرتهم الذاتية. وبنظر الكثيرين فإنّ الله هو الكائن الذي خلق العالم وأوجد كل شيء. ولذلك فإنه من الصعب أن يكون للبشر، وهم جزء صغير في عالم التكوين، القدرة على معرفة الخالق. ولهذا فإن الأديان تعتمد على الوحي نصاً أو شخصاً لتخبرنا عن الله. هناك إمكانية للوصول إلى معرفة الله بصورة جزئية فعلى سبيل المثال يمكن لنا تأمُّل الكون واستنتاج أنّ له خالقاً أما التعيين ومعرفة الصفات الإلهية فلا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي.

وبناء على ذلك سنبدأ بأول وأهم نوع من الوحي أي الكتاب المقدس. كل دين له كتاب أو كتب تختلف عن كتب الأديان الأخرى. فالمسلمون كتابهم القرآن الكريم (Qur'an) والمسيحيون كتابهم الإنجيل (Bible)، واليهود كتابهم التوراة (Hebrew Bible)، والهندوس (Hindus) كتابهم الفيداس (Vedas)، والبوذيّون (Buddhists) كتابهم التبريكاتيا (Tripitaka). ومع ذلك فإننا إذا دققنا في الأمر فسيتبيّن لنا بأن المسألة أكثر تعقيداً مما تبدو.

فالمسلمون يعتقدون بأن القرآن المقدس (Qur'an) هو بعينه الكلمات التي أملاها الله على نبيّ أُميّ عاش في القرن السابع الميلادي في مكة (Mecca) والمدينة(Medina) في شبه الجزيرة العربية، (أو ما يُسمّى بالمملكة العربية السعودية). والقرآن باعتبارهم لا يشوبه ريب أو خطأ. ويقال إنّ بديع بيانه وجمال لغته العربية هما الدليل على أنه وحي مقدّس. ومع أن بعض الأصوليين من الطائفة المسيحية التبشيرية (conservative evangelical Christians) قد يصفون الإنجيل (Bible) بصورة تمُاثل ما يصف المسلمون القرآن (Qur'an) ولكن هناك مغايرة أساسية بينهما.

فالقرآن يبدأ كلّ فصل أو كلّ سورة(sura) ببيان (أي البسملة) تأكيداً أنّ كلّ ما ينبع هو محض

كلمات الله. وفي المقابل فإنّ دعوى المسيحية للوحي الإلهيّ تشوبها الغموض. فإن أكثر ما يتلى أو يردد من الإنجيل هو هذا المقطع: "كلّ الكتاب هو إلهام من الله ونافع للتعليم والتوبيخ والتقويم والتأديب الذي في البرّ" تيموثاوس(16:3). والإلهام هنا يعني الوحي. وهذا ما يذكر في التوراة، وما ورد عن ذلك في الإنجيل فهو منقول عن التوراة القديمة. إضافة إلى ذلك فإن التوراة (Hebrew Bible) ليس فيها عبارة «كلام الله»، بل العبارة «يقول الله» وهذا يؤكد أنّ تبليغ الأمة يأتي من الله بواسطة. ونضيف أيضاً أنّ الكتب الأخرى لا تدعي أنّها كلام الله. فعلى سبيل المثال فإن الزبور(Psalms) هو مناجاة أو كلمات مُخَاطِبَة لله وليست العكس.

ولهذه الأسباب فإن علماء الدين المسيحيين (Christian theologians) يؤكّدون أنّ الإنجيل(Bible) ليس كلمة الله وإنما يحتوي بمضمونه على كلمة الله. فالعالم السويسري (Swiss) المشهور كارل بارث (1886 -1968) (Karl Barth) جزم بأن كلمة الله عند المسيحيين هو عيسى(عليه السلام)((Jesus. ولذلك ورد في مقدمة وصايا يوحنا (Gospel of John) في الإنجيل بأن عيسى هو الكلمة التي كانت مع الله منذ الأزل. ولذلك فإن بارث(Barth) اعتقد بأن الإنجيل(Bible) يصبح كلمة الله لأنه الشاهد على «الكلمة» التي هي عيسى عليه السلام. وهذا الاعتقاد أو هذه الرؤية للكتاب المقدس مغايرة تماماً لنظريتها في الإسلام.

المصدر الثاني لعلم اللاهوت هو المجتمع المؤمن حيث يكون رجل الدين فرداً من أفراد هذا المجتمع. والتراث الديني إنما هو تعبير لوصف اللاهوت في تفسير الكتاب المقدس مع مرور الزمن. والمجتمع يؤثر في الأصول المعتمدة في تفسير النص القدسي كما يُؤكِّد الفيلسوف آلاسدير ماكنتاير(Alasdair MacIntyre) في كتابه (عدالة من؟ عقلانية من Which rationality? Who's Justice?) 1988). فالتفسيرات بالنسبة لماكنتاير متجذّرة بالتراث المنقول. فالنصوص تُفسَّر أولاً ثم تُعدَّل، وهكذا دواليك، وذلك نتيجة تأثر تراث ما بتراثات أخرى.

المصدر الثالث لعلم اللاهوت هو المنطق. إنّ أهمية المنطق أو العقل تختلف من تراث إلى آخر. في الغرب يدور الفكر أو المنطق حول محورين رئيسيين: الترابط والتعليل.

فالعقيدة تكون مترابطة عندما لا تخلو من التناقضات. معظم التناقضات في الدين غير واضحة المعالم. إنما يبرز هذا التناقض نتيجة ظهور عقيدتين مختلفتين. فعلى سبيل المثال فإنّ ديناً ما يمكن أن يؤكّد اعتقادين: «البشر أحرار الإرادة» وأنّ «الله يُقدِّر كل ما يحدث» فإن حرية الإرادة هنا تعني بأن أفعالهم لبست عن سابق قضاء، فكيف يمكن لله أن يقضي ويقدر أفعال البشر؟ وهنا

يكمن دور علم اللاهوت في التوفيق بين هذه العقائد، كأن يقال إنّ الله له سابق العلم بالأفعال التي يختارها أو سيختارها البشر.

أهمية المنطق تختلف بين تراث وآخر. بعض الطبقات عند معظم الأديان تُصرّ على أهمية المنطق وبعضها الآخرُ يصرّ على أنّ العلوم الغيبية في الدين لا يمكن فهمها بالمنطق. ماكنتاير (MacIntyre) يرى أنّ "المنطق النظري" هو وليد وإملاء تراث وأن "قواعد المنطق" لا يمكن فرضها على كل دين. ولكن ما يحاول ماكنتاير طرحه غير واضح. فهو ومن خلال تأكيده استقلالية كلّ تراث، يبدو معارضاً للتناسب أو الترابط بين الأديان. ماكنتاير (MacIntyre) كان شديد الاعتراض على الفيلسوف الإنكليزي بيتر ونش (Peter Winch) الذي كتب:

إن معايير المنطق ليست هبة من الله، ولكنها تبرير لاعتبارات فكرية محدودة ومرتبطة بمقتضى حال الحياة الاجتماعية. على سبيل المثال، فإن العلوم الحسية حال والدين حال آخر. ولكل معايير وضوابط فكرية على حدة.. ولكن لا يمكننا الجزم بأن العمل بالعلوم الحسية منطقيّ أم لا وكذا القول في التمسك أو العمل بالدين. فكلاهما غير منطقي. (ونش 1958 ص100 101) ثمة اعتراضات لـ ماكنتاير (MacIntyre) على هذا الرأي.

أولاً إن رؤية ونش لتأثير العرف تؤدي إلى صعوبة فهم التراث التاريخي. فعلى سبيل المثال، شهدت اسكتلندا في القرن السابع عشر تحولاً من مجتمع يؤمن بالشعوذة إلى عدمه. فأولئك المعنيون بهذا التحول طرحوا أفكاراً علمية وفكرية أدّت إلى هذا التحول. أما الذين عاشوا في فترة التحول فإن رؤيتهم لعالم فيه شعوذة انحسرت فكرياً لمصلحة رؤية عالم لا شعوذة فيه. ولذلك فليس يمكننا القول إنّ لكل رؤية فكراً خاصاً منفصلاً تماماً عن الآخرين. ولذلك فإن تحليل ونش لم يكن صائباً.

ثانياً فإن ونش (Winch) يقول إنّ الترجمة العملية يصعب فهمها. ماكنتاير (MacIntyre) يصفها هكذا:

لنفترض عبارة قالها أحد المنظرين الزنديين أو الملك جيمس السادس أو الأول (King James VI or I).

«الشعوذة أمرٌ حقيقي». ولنفترض عبارة أخرى قالها مشكّكون لاحقون: «الشعوذة أمر غير حقيقي». لا يمكن ترجمة العبارة الثانية على أنها نفي للعبارة الأولى إلا في حال إحدى العبارتين قبلت أو كتبت

حصراً لنفي الأخرى. ولذلك فإنا إذا لم نستطيع من موقعنا وفي لغتنا إنكار ما يقول المنظر الزندي أو الملك جيمز King James، فإننا وللسبب نفسه لا نستطيع ترجمة عباراتهما عملياً إلى لغتنا. إن خصوصية الأعراف تفضي إلى خصوصية لغوية. وهذا ما يجعل المقارنة بين عرف وآخر أمراً مستحيلاً. ولكن وبالتأكيد فإنّ أيّ قراءة أو ترجمة ليست مستحيلة. (ماكنتاير 1970 –ص 129).

إن عالم الدين الإنكليزي كيث وورد (Keith Ward) يؤكّد النقطة نفسها وهي ضرورة افتراض عوامل فكرية مشتركة: هناك بعض المعايير البسيطة التي يمكن أن نبني عليها الحقائق في الدين أو مواضيع أخرى. فالفكر يتطلب استحضار مؤهّلات واسعة من الذكاء، بما في، سعة في تسلّم صحيح للمعلومات، ومقارنة تلك المعلومات بما هو مماثل لها، ثم استنتاج واستنباط طبقاً لقواعد المنطق والربط الفعلي بين الأسباب وغاياتها. فالإنسان المفكر يمكنه العمل بمبادئ منهجية جلية للوصول إلى الهدف المنشود... إن هذه الأساليب الفكرية المبسطة هي ضرورة لأي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية المنظمة على أسس فكرية. وهذه الأسس الفكرية البسيطة ليست ولا يمكن أن تكون حكراً لعرف دون آخر (وورد 1934 ص319).

المصدر الأخير لعلم اللاهوت المنهجي هو المعرفة، والمعنى هنا معرفة الله. فالمعرفة برأي بعض رجال الدين لُبّ الدين. عالم الدين الألماني فريدريك سكالايماخر (Friedrich Schleiermacher 1768 1834) أكّد أنّ قلب الدين المسيحي هو العرفان بالتوكل على الله. والمعرفة بالتوكل تسوق إلينا كل ما يتبعها من معارف عن الله. هناك طروحات متقدمة في علم اللاهوت قالت أنّ المعرفة هي معرفة عباد الله، وخصوصاً المستضعفين منهم. وأهميتها تكمن في أنّنا من خلال فهمنا العقائدي توقظ فينا روح العدالة والتمسُّك بها بقوة. فدعاة تحرّر المرأة، على سبيل المثال، يؤكّدون أنّ معرفة المرأة بالله لم تُعطَ أيّ أهمية. وعلى الوتيرة نفسها هذا القول فإن السود أو الأفريقيين يؤكدون أنّ الفكر الذي رَوَّجه البيض كان ظالماً. فإن معرفة الله بين الأرباب البيض تتنافر تماماً مع مثيلتها بين العبيد السود.

لدينا إذاً أربع مصادر رئيسية لعلم اللاهوت:

أ) الكتاب المقدس

ب) المجتمع أو الأمة

ج) العقل

د) المعرفة.

وهذه العوامل الأربعة تختلف في حبكتها وتفاعلها بين تراث وآخر علاوة على ذلك، فإن معظم الأديان تفرعت منها علل ذات تنوعية وخيارات متفاوتة. فالإسلام كما قلنا جعل القرآن هو المحور الأساس ولكن بعض ملل الإسلام كالصوفية(Sufism) جعلت علم الغيب أو المعرفة بالماورائيات هي المحور. أما الخلاف في المسيحية فإنه يكمن في العلاقة بين الكتاب المقدس من جهة والكنيسة من جهة أخرى. فالكاثوليك (Roman Catholics)، وبعد عقد مؤتمر ترينت (Trent) في القرن السادس عشر، أكّدوا أنّ الكتب المقدسة لديهم تحتاج إلى الكنيسة لتفسيرها. وبالمقابل فإن مارتن لوثر(Martin Luther)، أحد مؤسسي الطائفة البروتستانتية (Protestantism)، عارض قائلاً إنّ الكنيسة يجب أن تطيع وتنقاد للإرشادات المنطقية في الكتاب المقدس. ولذلك فالسلطة المطلقة في الكنيسة البروتستانتية(Protestantism) هو الكتاب المقدس.

مثال آخر لتوضيح كيفية تفاعل المصادر الأربعة هو ما يدور في فلك التساؤل عن مكانة العقل. تأسياً بـ ريتشارد هوكر (Richard Hooker (1554 – 1600) يقول أنجليكان (Anglicans) إنّ الدين هو كرسي ذو ثلاث قوائم، الثالثة منها العقل بعد الأُوليين أي الكتاب المقدس والتراث (المنقول). ومنذ عصر النهضة فإن المسيحيين المتحضرين أعطوا العقل أهمية خاصة.

فالمفاهيم التي كانت مفروضة من الكنيسة أصبحت تُناقش وتُعارض بالاكتشافات في مجال العلوم الحسية. الناقدون لهذه الطريقة في التفكير أكدوا بدورهم أنّ العقل أصبح أداة لتقييم العقيدة المسيحية. المدافعون عن العقل ردوا عليهم بدليل أن غاليليو (Galileo) كان محقاً والإنجيل مخطئاً.

هناك حوار آخر ذو أهمية حول مكانة التأريخ. على سبيل المثال فثمة فرق بين النظرة للعصور الماضية، كما رآها كاتب الوصايا حتى كاتبو الإنجيل، وبين توقعاتنا واحتياجاتنا في يومنا الحاضر. بالنسبة للوصايا فإن وظيفة التأريخ هو إيضاح أهمية الماضي من أجل الزمن الحاضر. فالكاتب كان مهتماً بمكانة دار العبادة. فالملوك الأربعة الذين توسع الكتاب في ذكرهم هم داوود (David) (الذي جاء بمركب الإيمان إلى القدس) سليمان (Solomon) (لبنائه المعبد أو الهيكل)، والمصلحان للمعبد (يوشيا وجوش) (Josiah، Joash). الكثير من الملوك الآخرين الذين حكموا فترةً أطول وبمعاييرنا الحضارية أظهروا العدل، كانوا أكثر أهمية ولكن لم يذكروا كغيرهم. فكاتب الوصايا يرى أن وظيفة نقل الماضي هو إبلاغ تحديات الحاضر وتحديده.

وفي الجهة الثانية فإن حساسيتنا الحاضرة للتأريخ كرّست اهتمامنا للسؤال عن دقة ما جرى. بالنسبة إلينا الماضي يجب أن يفهم بمعطياته. إنجاز مهم من إنجازات عصر النهضة هو دراسة

التاريخ بموضوعية. فبدلاً من أن نُسَخِّر الماضي للتبليغ عن شؤون الحاضر، يجب أن نستخلص حقيقة ما حدث في الماضي، والسبب الذي دفع بأصحاب القصة آنذاك لأن يفعلوا ما فعلوا. باختصار، إن وظيفتنا اليوم أن ننظر إلى التأريخ ونقيمه مداراةً ومجاراةً للأشخاص والمجموعات المعنيين.

النقاش عن المصادر والطرائق وملتقياتها أدخلنا على موضوع القسم التالي: وهو تأثير الحداثة في دراسة علم اللاهوت. وهذا هو موضوعنا التالي.

الحداثة وعلم اللاهوت

بالنسبة لعلماء الدين الذين يعتبرون أنّ عصر النهضة الفكرية أدى إلى تحويل جوهري في فهم أنفسنا ومكانتنا في الكون، فإن الحساسية التاريخية هي المفتاح. المتخصص في دراسة الإنجيل الإنكليزي ليزلي هولدن(Leslie Houlden) المشهور بقوله: «يجب أن نتقبل مكانتنا، التي أُورِثْناها بفعل النهضة الفكرية وأن نستخدمها على أفضل الوجوه». (هولدن 1977 ص125). دينيس ناينهام (Denis Nineham) (1976) توسع في تفصيل دلالات اللاهوت عند المسيحيين. فأشار إلى أن حساسيتنا التاريخية نبهتنا إلى الاختلافات الشاسعة في العصور السابقة وعصرنا هذا. فحقيقة الأمر أنه لا يمكننا الإيمان بعقيدة ما بطريقة مماثلة لما اعتقده السابقون. فلنأخذ مثالاً واضحاً، الاعتقاد بالمعراج في كون تلاقي الأبعاد يفترض عروج عيسى إلى سماء فوق السحاب. أما ما بعد كوبر نيكوس(post-Copernican) ونظريته عن الكون، فإن وصف السماء على هذا

النحو لم يعد وارداً. فالعالم الفلكي الأميركي، كارل ساغان Karl Sagan، أبلغ القسيس جان شلبي (Bishop John Shelby Spong) بأن عيسى إذا انطلق من الأرض بسرعة الضوء فإنه لن يتجاوز النظام الشمسي حتى بعد ألفي عام من انطلاقه (سبونغ 1998 ص 40-41).

فرؤية المحافظين من المسيحيين تحث على تعديل الاعتقاد ليشمل الارتفاع عن الأرض عدة أميال (شرحاً لما في الإنجيل) ثم الانطلاق إلى عالم موازٍ لعالمنا (استعمالاً للغة الفيزيائية الحديثة). وبهذا فإن هذا التعديل في الاعتقاد بالمعراج ليس مماثلاً لنظيره القائل «عرج إلى السماء» والوارد في الأصول. النقاش في أهمية التاريخ محوري في علم اللاهوت الحديث. فإن حساسياتنا في زمن النقاش في عصر الحداثة ركزت في معرفة «الدقة في ما حصل»، أما حساسيات ما بعد الحداثة طرحت تحدياً لشرعية السؤال عما حصل. إن إمكانية استجواب الماضي من قبل مراقب أجنبي ومن خلفية زمنية مختلفة هو أمر مستحيل. وبدلاً عن ذلك فقد تكونت رؤية مختلفة. أحداث

الماضي تأتي إلينا بشكل رئيسي بنصوص مكتوبة.. كل النصوص تتطلب تفسيراً. فالدقة المنشودة من معرفة ما عناه النص لمن سمعه أولاً ليست صعبة المنال وحسب، بل تحتاج إلى أن يكون لنا إمكانية الانتقال بأعرافنا إلى عالم آخر. فلا يمكن لنا أن نربط القرون السالفة التي كانت بيننا وبين النص. الحداثة افترضت أنّ الحقيقة – دقة وصف الأمور كما هي ممكنة. أما بالنسبة لعلماء الدين المتأثرين بعصر ما بعد الحداثة فلا وجود لما يسمى بـ «معطيات مبهمة». فلنستعرض مثلاً استخدمه ناينهام، معاناة شخص من عارض أو نوبة في القرن الثالث عشر كان التشخيص فيها على أنه مسحور أو متلبّس من الجِنّ. أما في القرن الحادي والعشرين فنوبة كهذه تشخص بداء الصرع. المعطيات الحسية الصورة المرئية بالعيون لم تتغير، بل الذي تغير هو التفسير. هذا الحس المضاعف في التفسير أنتج نظريات خاصة ومختلفة. دعاة التحرير وأنصار حقوق المرأة من علماء الدين أكدوا أنّ الواقع المعيشي من جهة والعصبية ضد المرأة من جهة أخرى هما المفتاح في فهم النص. العقيدة في الحث على التحرر انطلقت من الكنيسة الكاثوليكية في أميركا اللاتينية. إن هذه العقيدة قويت من خلال فهم جديد في قراءة التهجير في «الهجرة 3»، والأمثال التي بينها عيسى في فصل لقمان. فمن خلال هذه القراءة فإن المرء لا يستنتج أنّ كل ما هنالك هو نجاة الفرد أو العفة أو الاهتمام بالمسائل الروحية. بل على العكس، فإن المعدمين في أحزمة الفقر في البرازيل يعرّفون بأنفسهم من خلال مأساة التهجير (المذكورة أعلاه) ومن خلال وعد الله بتحرير خلقه من العبودية للآخرين. فبيان عيسى بأن «الأثرياء سيجدون صعوبة في الدخول على مملكة الإله». المعني به هم «لأثرياء» الذين يستخدمون سلطتهم لاحتكار كل الثروات.

إن دعاة حقوق المرأة من علماء الدين يدرسون الكتاب المقدس من زاوية القوة. كنظرائهم من دعاة التحرير، فإنهم مستاؤون من دعم الديانة المسيحية للثراء والذكورة، وتهاونها بشؤون المرأة. فتاريخياً، الأثرياء من الذكور استأثروا بكل الخيارات أما النساء فعانين الظلم، والاضطهاد، والاغتصاب حتى القتل. فلذلك كرس الدعاة إلى تحرير المرأة من علماء الدين جهودهم لفهم أنه كيف يمكن للديانة المسيحية أن تسمح أو ترعى هذه الأفعال.

فإن فقرة من نص ديني أحياناً تتلفظ بمعان لا يشوبها شك بأفضلية الذكور. فهذا «تيموثا» (Timothy) يؤكد أنّ آدم (Adam) خلق أولاً، وأن حواء ارتكبت أول خطيئة. ولهذا السبب كانت السلطة للرجال على النساء. فالنساء محرَّم عليهن تعليم الرجال. وأحياناً أخرى الإقرار بأعظمية الذكورة يظهر بصورة غير مباشرة. فالإشارة إلى الإله بلغت «الأب» قد يبدو عادياً ولكن عندما يكون الحضور من الرجال فقط كما في عالم الرهبان المانع للزواج، فهناك تكمن أهمية إضفاء

صفة الذكورة على الإله كواقع لا يساوره شك. ومما يعزز رؤية الدعاة لتحرير المرأة من علماء الدين، ما هو شائع ومعروف وهو الاعتقاد بأن المسيحية تأثرت بشكل كبير بثنائيتي العصر اليوناني والروماني. ومن هاتين الثنائيتين تسربت أفكار كان لها الدور في انتشار أفضلية الذكورة.

الثنائية الأولى هي بين الإله من جهة والمادة من جهة أخرى. والثنائية الثانية هي التي بين الروح والجسد.

فالنقاش يدور هكذا: الثنائية بين الله والعالم بحيث إنّ الله خُلْوٌ من العالم، وهو المسؤول عن فناء المادة التي يتكون منها العالم، والغلبة للروح التي هي الله. الله كان قبل العالم وسيبقى بعد نهايته. العالم هو تكوين زائل. ولذلك فإن العالم المادي لا قيمة له. ولهذا فإنه غير مثير للدهشة بأن مسيحيي الغرب لا يكترثون للأزمة البيئية التي تهدد كوكبنا.

إضافة إلى هذه الثنائية ثمة اعتقاد بأن الجسد يفنى و«الروح» الإنسانية تبقى ولهذا فإن الدين لا يعطي أي قيمة للجسد. التبعات لهذا القول مهمة جداً للقائلين بأفضلية الذكورة. من المسلَّمات في الأعراف افتراض أن الرجال وبسبب أفضلية عقلهم وقوتهم هم أقرب إلى الله وأن النساء أقرب إلى الطبيعة.

الرجال يشبهون الله والسبب هو إعطاء الله صفات ذكورية. لأن المتعارف عليه أن الرجل يتمتع بالحكمة والقوة، وهاتان صفتان من الصفات القدسية، أما النساء فمكانهن مع الطبيعة «الأم» لأن وظيفة كلتيهما هي التكاثر. ولهذا جاء ذم الحيض من التوراة القديمة (سفر اللاويين 19:15 – 23) فالرجال يخافون القوة التناسلية عند النساء. إضافة إلى ذلك، فإن شكل الإناث يثير الشهوة الجنسية عند الرجال فتكون عاملاً في تقليص قدرة السيطرة على أهوائهم. وبهذه الافتراضات التلقائية عرفاً، يتمخض القول بالتبرير الحاصل لسلطة الرجال. إن الزواج مؤسسة اجتماعية حيث إنّ الرجل يكون «رب البيت» وعلى هذا فإن الفرص المتاحة للنساء لأي دور قيادي في الكنيسة أو العالم محدودة جداً.

إن انتقادات دعاة تحرير المرأة للدين تأخذ طابع ما أسميته بـ «أطروحة شخصية»، (مارخام Markham 2004 ص 95) هدفها فهم السر في انشغال أو انهماك الأمة المسيحية وبشكل أوسع الحضارة الغربية بهذه الأطروحة. فعلى سبيل المثال، إن عيسى لم يتكلم عن موضوع الجنس إلا قليلاً فلماذا إذا هذا الاهتمام الكبير للكنائس بموضوع الجنس؟ ما السبب في ولع الناس بالأوصاف الذكورية لله، مع العلم أن كل علماء الدين يقرون بأن الله في ذاته أعلى من أن يوصف بجنس؟ الأطروحة الشخصية لدعاة تحرير المرأة تجيب عن هذه الأسئلة.

إذا نظرنا إلى الهند فإن هذه الأطروحة أقل تداولاً. فالمتعين في أطروحة تحرير المرأة هو أن الديانة المسيحية يجب أن تعيد النظر في وصفها لله. وهذا ما طرحته العالمة الدينية سالي ماكفاغ Sally McFague1993. آملة أن تعتدل بذلك أعرافنا فتقلل الاهتمام والتركيز في الذكورة وتصبح أقل عداوة للبيئة. وبالرغم من أن الهند تصف الله بالواحد والمتجلي بآلهة عديدة على أشكال إناث، فإن المجتمع فيها يتمحور حول أفضلية الذكورة، ومن ناحية أخرى فإن الاهتمام بالبيئة شبه معدوم. «كووك پوي» لان في كتابها (Introducing Asian Feminist Theology 200)، أكدت أنّه يجب على دعاة تحرير المرأة في الغرب أن لا يعولموا انتقاداتهم للمسيحية.

تقول في كتابها: في الوقت الذي يتوجب على دعاة تحرير المرأة في الغرب إما تحدّي الروابط المتينة بين المرأة والطبيعة وإمّا إيجاد أبعاد إيجابية لما تجسده المرأة في قربها للطبيعة، فإن دعاة تحرير المرأة من علماء الدين في الشرق الأقصى يواجهون الأعراف التي تمجد الطبيعة وفي الوقت نفسه تنظر هذه الأعراف إلى جسد المرأة نظرة احتقار. «پوي لان» (2000 ص115).

إلى هنا يمكن القول إنّ معالجتنا للحداثة ركزت في حساسيتنا تجاه التاريخ التي هي وليدة النهضة الفكرية. وهذه الحساسية بدورها أدت إلى حساسية تجاه التفسير. وهذه بدورها أدّت إلى بزوغ حركة «المفسرون المشككون» الذين أثاروا التساؤلات حول المستفيد من هذه التفسيرات للنص الديني. إن عقيدة دعاة التحرير من العبودية ومثيلتها لدعاة حقوق المرأة، هما عيّنتان لهذه الأطروحة التي تمخّضت عن الحساسية تجاه التاريخ في عصر النهضة.

موازاةً لهذه الحساسية تجاه التاريخ كان بزوغ العلوم الحسية الحديثة. والمشهور بين الناس بأن العلوم الحسية تشكل التحدي الأكبر للدين. إن محاكمة غاليليو (Galileo) (1564 1642) الذي تجرأ أن يتحدّى أفكار الكنيسة الكاثوليكية عن النظام الكوني، والعداء الدفين لنظرية داروين Darwin's 1859 1882 في الانتقاء الطبيعي هما نموذجان فقط عن عمق الصراع بين الدين والعلم الحسي. فالاعتقاد السائد الذي كان أن الكواكب تسير في أفلاكها بقوة الله أما الآن فالمعروف أنّها على ما هي بقوة الجاذبية. إن الكوارث الطبيعية طالما اعتبرت عقاباً من الله أما الآن فهي تفسر علمياً. العالم البيولوجي الإنكليزي ريتشارد داكنز (Richard Dawkins) يعلق على ذلك بجرأة فيقول:

«نحن نعلم على وجه التقريب متى بدأ الكون ولماذا الهايدروجين هو المادة الرئيسية فيه. نحن نعلم كيف تتكون النجوم وكيفية التفاعل في أعماقها لتحويل الهايدروجين إلى مواد أخرى، والنتيجة هي ولادة الكيمياء في عالم الفيزياء. نحن نعلم القواعد الأساسية حيث يتحول عالم الكيمياء إلى

بيولوجيا بحسب نمو جزئيات المادة وتكاثرها الذاتي. نحن نعلم القاعدة التي تمكن من التكاثر الذاتي، ألا وهي نظرية داروين (Darwin's) في الانتقاء الطبيعي لكل الأحياء حتى البشر.

إنه العلم، وحده العلم الذي أعطانا هذه المعرفة، وأعطانا إياها برونق وكثرة وبأدلة وتفاصيل دامغة. اتفقت الأدلة بشكل قاطع على أن نظرة أو إجابة علم اللاهوت عن كل سؤال من هذه الأسئلة كانت فادحة الخطأ. العلم أباد وباء الجدري، وله القدرة في منح لقاحات المناعة ضد معظم الجراثيم القاتلة، وبإمكانه قتل معظم الجراثيم التي كانت تسبب التهابات مميتة.

اللاهوت لم ينجز شيئاً إلا كلاماً عن قرارة الخطيئة. أما العلم فبإمكانه أن يتنبأ بالتوقيت لظهور مذنبٍ معين، وبالثواني التي يحدث فيها خسوف. العلم يوصل الإنسان إلى القمر، وأرسل صواريخ استطلاع حول عطارد والزهرة. العلم بإمكانه أن يحدد عمر العظام المتحللة، أما كفن المسيح (الذي جاء به الصليبيون إلى مدينة تورين(Turin) ما هي إلا وهم من أوهام العصور المظلمة. العلم يحدد بدقة الحمض النووي DNA وتركيبته لكثير من الجراثيم، وسوف يتمكن قريباً من تحليله وتحديده لبني البشر.

هل من شيء جاء به علم اللاهوت وفيه أدنى فائدة لأحد؟ متى نطق علم اللاهوت بشيء فيه حقيقة أو شيء ليس من الواضحات؟ استمعت إلى علماء دين وقرأت لهم وناظرتهم فلم أسمع شيئاً مهمّاً فيه أدنى فائدة، أو غير مكرّر وسخيفاً أو خطأ فاضحاً. داكنز في كتاب مرخام (Dawkins in Markham 2000 ص22-23).

مع أن هذه الصورة التي تجعل العالم مناقضاً للدين لها أثر بين الناس، إلا أن هذا التناقض اتخذ أشكالاً أخرى في الدوائر العلمية. ففي القرن العشرين قال عدد من الفيزيائيين أن المنبثق أو الظاهر من علوم الفيزياء الحديثة يتطابق مع وصف علم اللاهوت للكون. عالمان في الفيزياء كان لهما أهمية خاصة على هذا الصعيد. بول ديفيز (1983) (Paul Davies) ناقش لتأييد فكرة الربوبية أو الاعتقاد بإله خالق دون تشخيصه، بينما دافع جون بولكنفهورن (1991) John Polkinghorne عن كل العقائد الرئيسية للديانة المسيحية. إن فيزياء أينشتاين وهايزنبرغ (Einstein and Heisenberg) الحديثة بالنسبة لـ ديفيز وبولكيفهورن (Davies and Polkinghorne) فتحت آفاقاً كونية واسعة وغير خاضعة للتنبؤات وهكذا عالم يتلاءم مع المنطق وحرية الإرادة.

والواقع الحق، أن العالم الحسي بحاجة إلى علم اللاهوت. والافتراضات التي تقوم عليها العلوم الحسية تتطلب عالماً ذا أطر عقلية ونظام محكم. إن دأب العلوم الحسية هو شرح ظواهر

العالم المرئي ولذلك من الواضح شرعية التساؤل والوصول إلى شرح الافتراضات التي تجبر العلم الحسي اعتمادها. بالنسبة للفيلسوف ريتشارد سويتبيرن (Richard Swinburne) أي شرح مناسب للعالم المرئي يجب أن يكون ربوبياً وعليه يكون العلم الحسي محتاجاً إلى الدين. (سوينبيرن 1979 ص 139 14) إن حساسيتنا تجاه التأريخ في الوقت الراهن أدت إلى نظرة جديدة في رؤيتنا للعالم، نظرة تتمحور حول تأثير الأعراف في المعتقدات. (لماذا يترسخ الإيمان بشيء ما زمن معين؟) هذا هو السؤال الذي لا مفر منه.

الاتجاهات المستقبلية لعلم اللاهوت

إن علم اللاهوت قيد العمل في دائرتين، الأكاديمية والدينية. في هذا الفصل الختامي سوف أستعرض التطورات داخل الدائرة الأكاديمية وبشكل رئيسي الدائرة الإنكليزية الأميركية، وبعدها سننظر إلى التطورات في المحافل الدينية.

هناك أربعة تطورات جوهرية في الدائرة الأكاديمية. الأول هو الازدهار المستمر لعلوم اللاهوت في عصر ما بعد التحرر. التعبير «ما بعد التحرر» استخدمه عالم الدين الأميركي «جورج لندبك»

(George Lindbeck) في كتابه (The Nature of Doctrine: Religion Theology in a post Liberal age1984).

يناقش لندبك (Linbeck) أهمية اللغة والأعراف المرتبطة بها، وتأثيرها في الدين: فبدلاً من النظر إلى علم اللاهوت بأنه مجموعة مسائل مفترضات واضحة وأكيدة، أزلية الحقيقة (النظرة التقليدية القديمة)، أو أنها تعبير لمشاعر ذاتية عن الواقع المعيشي (نظرة غير المحقيقين والمتحررين)، الجدير بالمرء أن ينظر إلى علم اللاهوت كعامل من عوامل مجتمع مؤمن يعبر عن نفسه من خلال شعائر، أو صلوات أو عبادة أو منهج خاص في العيش. فالمعتقدات تعبّر عن الحياة في مجتمع معين أكثر مما تصورها.

تطور مهم أنتجه عمل لندبك (Linbeck) وهو الحركة المعروفة «الأصالة الجوهرية» التي يتزعمها العالم الإنكليزي جون ميلبانك (John Milbank). في كتابه Theology and Social Theory أسقط جون الحداثة بإظهار ادعاءاتها المبسطة. نقاشه كان متيناً ومعقداً لخَّصهُ «فيرغوس غوردون كير Fergus Gordon Kerr» ببراعة:

تاريخياً بالنسبة لـ «ميلبانك» (Milbank)، إن مفاهيم مفكري القرن السابع عشر من أمثال

غروتيوس وهوبز (Grotius and Hobbes) عن الاستقلال والحكم الذاتي والملكية والقوة وما إلى ذلك، التي تمخض عنها الاختصاصات العلمانية من علوم سياسية واقتصادية واجتماعية، انشقت في أواخر العصور الوسطى من المنظومة اللاهوتية، مستقلة عن الثالوث المقدس وفي الوقت نفسه مكبة على عقيدة الإرادة المطلقة لجلالة الملك. فعلم الأنتروبولوجيا ليمتدح البشر على أنهم ذوات مستقلة وبأن الهوية الشخصية لكل منهم تعرَّف بالإرادة. وعلى هذا تكون الأنتروبولوجيا من مشتقات (ومتميزة بفكرها المنافي لنظيريتها عند «توماس أكوانس (الإكويني) (Thomas Aquinas) التوحيد الاختياري. وبناء على ذلك فإن مفهوم دعاة التحرير من المعاصرين سيكون نتيجة لمفهوم الردة (لأنه لا يؤمن بالثالوث المقدس) عن الإيمان بالله. Kerr in Gill 1996 ص 432). بالنسبة لـ ميلبانك (Milbank)، الظاهر أن عبارات العلمانية مثل «الذات» و«المجتمع» تولدت في الواقع من علم اللاهوت العلماني. يعتبر أن العلوم الاجتماعية دخيلة، ولكن تحتم إيجادها لتكون مسرح «القوة الرائدة». ميلبانك(1990) (Milbank ص 12). ولذلك فإن عناوين مثل «علم الاجتماع للأديان» يجب أن تزول لأن المنطق العلماني يدعي بأن هناك ميزة خاصة لأي مجتمع تمكنها من أن تنظر أو تدرس الظواهر الدينية المختلفة. ولكن تبين بأن الافتراضات عن طبيعة الدين يساعد على تعريف الفهم لهذه الميزة الخاصة في أي مجتمع. (ميلبانك Milbank 1990) ص 139). علم الاجتماع ليس له فضل على علم اللاهوت. إلى هنا وإذا كان لا بد من استمرار علم الاجتماع يجب على هذا العلم أن يعرف نفسه بأنه (عقيدة). (ميلبانك 1990 ص 139).

بعد تفنيده للعلمانية طرح ميلبانك (Milbank) تعريفاً آخر للمسيحية وهو «الموسوعية المسيحية الواقعية الحقة» ميلبانك 1990 ص 389. بالنسبة إليه، فإن المسيحية هو الرد الممكن والوحيد لفكر «نيتشه» (Nietzsche's) في التشكيك الكلي. مع الأخذ بعين الاعتبار مدينتي أوغسطين (Augustine's)، فنحن الآن لدينا مفارقة شاسعة جداً. ففي الوقت الذي بني فيه العالم العلماني على فكرة العنف فالمسيحية بدورها متمسكة بفكر السلام. ميلبانك ينتهي بالقول: «إن كمال الرؤية المسيحية لفكر السلام تحتل البديل بالنسبة للمتعاطفين مع «الأصالة الجوهرية». إن دور علم اللاهوت هو توضيح طبيعة الإله وعلاقته بالكون، وهذا التوضيح يجب أن يستند إلى أساس منطقي ناتج من المجتمع الكنائسي. بوجود متعاطفين كالأميركيين (ستانلي هورواس) (Stanley Hauerwas) و(غريوري جونز) (Gregory Jones) فإن هذه الحركة ستستمر في اجتذاب الآخرين.

التطور الثاني في علم اللاهوت المعاصر هو نمو: «لاهوت الهوية الذاتية». لقد رأينا كيف كان لاهوت التحرر مهماً للاهوت تحرر المرأة. وفي السنوات الثلاثين الأخيرة نشأت حركات عديدة

أخذت صفة «للاهوت الهوية الذاتية» فمع تطور مالكوم إكس(Malcolm X) ومارتن لوثر Martin Luther King أذعنت الولايات المتحدة بمشكلة العنصرية التي حكمت ماضيها. مع اعتبار التمسك بالدين عند الشعب الأميركي، فلا عجب في أنّ هذه الجهود أثارت نقاشاً عقائدياً مهماً. ولربما من أشهر الناطقين والمروجين لـ «لاهوت الشعب الأسود» هما جيمس كون (James Cone) وكورنيل وست (Cornel West). في السنوات القليلة الماضية رأينا ولادة «اللاهوت النسوي» الرائدة في مجال «اللاهوت النسوي» هي كيلي ديلاين براون دوغلاس(Kelly Delaine Brown Douglas) التي كتبت:

النساء السوداوات في الولايات المتحدة أعطين صوتاً لمفهوم جديد في علم اللاهوت «النسوي». أول ظهور لمعنى عبارة «النسوي» كان في تفسير أليس واكر لأعراف السود وتعابيرهم: «أنت تتصرفين بنسوية» تعبير له معنى أعمق مما تظهر كلماته. إنه يشير إلى عمق التعقيد في أن يكون الشخص أسود وأنثى في مجتمع ينظر بحقارة إلى سواد البشرة والأنوثة في آن واحد. (دوغلاس((Douglas ص290). فالتحدّي العقائدي هنا يكمن في تشخيص هذا الظلم المزدوج ليكون الأساس في انطلاقة التحرر.

توازياً مع «اللاهوت عند السود» نشأت حركات لاهوتية تحررية كتلك عند المتحدرين من أصول لاتينية. وهنا يكمن الدور في تشخيص فكر خاص لأناس داخل الكيان الأميركي. يقول عالم الاجتماع الأميركي روبرت بيللا (Robert Bellah 1967) إن النظرية الدينية العالمية والمسيطرة في الولايات المتحدة تُسخِّر صوراً ولغات خالصة في الصفاء لتؤكّد أن أميركا هي الأرض الموعودة للشعب المختار. إلا أن الأميركيين المتحدرين من جذور لاتينية يرفضون هذه المقولة. كتب فرناندو سيغافيو(Fernando Segovia) موضحاً: من الواضح لي، وفي الوقت الذي لا نتفوه بالتعابير والأمثلة (الإنجيلية) فإن انطباعنا عن جارنا الشمالي لا تقِلّ عما يدعيه من علوّ مكانته المكرسة في الإنجيل... أكثر الناس يكنون إعجاباً كثيراً للولايات المتحدة كدولة وقوة عالمية. الحال هو هذا بالرغم من شجبهم ما يرون من تجاوزات الولايات المتحدة في بقية دول القارة، وبالدرجة الأولى تجاوزاتها في دول البحر الكاريبي... ولكن ليس من ناحية دينية بل من ناحية التقدم والتحضر تحديداً. ولعل الشغف بالسلم والرضى والتطلع إلى العدالة وفرص العيش عند الأميركيين من أصول لاتينية، هو الذي دفعهم على مدى القرن لهجرة بلادهم والوصول إلى شواطئ أميركا إن كان على متن طائرة أو بارجة أو مركب أو قطار أو سيارة أو نفق أو أي وسيلة أخرى، أو لربما مشياً على الأقدام أو تسلقاً أو على الدراجة أو زحفاً أو سباحة... الكثير منا أصيب بخيبة أمل لأن الأمور لم تكن كما أمَّلنا، وحيث إنّ الأمل بالعدالة والمساواة حينئذٍ مستحيلة المنال وتؤدي بدروها إلى تصرفات همها إزالة تلك

الصورة الناصعة من الخيال وإعادة تقييم لصورة جذرية لأدنى الأمور وأكبرها. (الأرض الموعودة) فيها عيوب وآفات أثرت فينا بشكل مباشر (سيغافيو 1996 ص 23 - 25).

إن صورة أميركا تعارضت مع حقيقة الحياة في أميركا، وهذا الواقع تمخض عن المشكلة التي صارت المادة للاهوت الهوية الذاتية.

مثال أخير على اللاهوت هو لاهوت الهويات الذاتية الذي هو محط اهتمام المثليين من الرجال والنساء. إن الدور الذي لعبه موضوع الماضي أخذ منحى آخر هو الجدال حول زواج المثليين. إن الحملة الداعمة لتشريع المثلية الجنسية اعتمدت بشكل رئيسي على عامل الخصوصية. وعلى هذا فإن النقاش يدور حول أن القانون يجب أن لا يتدخل في ما يفعله شخصان راشدان بملء إرادتيهما خلف أبواب مغلقة. ولكن مع حلول القرن الحادي والعشرين صار الأمر مرهوناً بـ «القبول العام» للمثليين. إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ معظم الاعتراضات للعلاقات المثلية نابعة من الدين فلا عجب في أن يكون موضع نقاش حادّاً في الأوساط الدينية. في كتابها Just good friends 1995 ناقشت اليزابيث ستيوارت (Elizabeth Stuart) بأن عامل الصداقة ليس المحور في تفهم المثليين فقط إنما هو عقائديّ كذلك، وينبغي لأصحاب العلاقات بالجنس الآخر أن يعطوه كل تقدير. الميول الجنسية يجب أن تعلن للآخرين وتكون مصدر ابتهاج بين الأصدقاء ولا جدوى من أن تكون حصرية لمؤسسة ذكورية في إطار زواج أوحدي.

التطور الثالث في علم اللاهوت هو التحرر. إن عبارة «التحرر» يصعب على أيّ شخص تعريفها. فهو يدعو لإعادة تقييم الإيمان بما يتناسب مع التغييرات في المجتمع. الأميركيان ديفيد تربسي وغوردن كوفمان هما الرائدان بين العلماء الداعين للتحرر. العديد من علماء الدين في المملكة المتحدة بدأوا باستخدام كلمة «تحرر» في الآونة الأخيرة. فعلى مدى عشرين سنة سقطت كلمة «تحرر» من مفردات العلماء والسبب ربما يعود لما قاله دون كابيت بأن الوهم هو الحتمية المنطقية لتراث التحرر وإنّ كلمة «التحرر» أصبحت مرادفة لعدم الإيمان. إلى هنا وبما أن الدين هو الحث على الإيمان، والترادف بين التحرر وعدم الإيمان لم يكن في مصلحة حركة التحرر. في أول تسعينيات القرن الماضي نشطت حركة التحرر من جديد. إلا أن أشكال التحرر تغيرت بشكل ملحوظ. بالنسبة للبعض كلمة تحرر تعني الاندماج بعقلانية مع النهضة.

العالم بالإنجيل الإنكليزي (ليزلي هولدنLeslie Holden) كان له دورٌ في المفهوم المتبادل للتحرر في سبعينيات القرن الماضي وذلك من خلال مجموعة مقالاته المسماة The Myth of God

Incarnate (هيك 1977). الأخلاقي الإنكليزي (جون ألفورد John Alford) وافق سابقه في كتابه (The Pastoral Nature of Theology (1999) Ethics of Uncertainty (2000). للآخرين التحرر يعني الإقرار بمحدودية المعارف في علم اللاهوت. غاريث جونز (Gareth Jones) وصف ببلاغة المفهوم لآلية العقيدة التحررية في كتابه Critical Theology 1995. للبعض ببعضهم، التحرر يمثل الحاجة للتفاعل مع العلوم الحسية، ومع تراث الأديان الأخرى وبشكل أوسع مع الأعراف. وعلى هذا خطا كل من الإنكليزي «كلايف مارش(Clive Marsh) في كتابه الرائع Christianity in (a Post - Atheist Age) 2002 ومارتن بيرسي (Martyn Percy)في كتابه: The Salt of the Earth: Religious Resilience in a secular Age: حصانة دينية في عصر علماني «(2002). وأقوى منظر لهذا الاتجاه من التحرر هو العالم الإنكليزي كيث وورد (1994 – 1996). إن كتابه بأجزائه الأربعة اتخذ منحى منهجياً لعلم اللاهوت آخذاً بعين الاعتبار اعتقادات من أديان أخرى جاعلاً لذلك نتاجه أمثولة في كيفية مقارنة علم اللاهوت. وأخيراً هناك من أرادوا أن يربطوا اللاهوت المتحرر بحركة «ما بعد الحداثة» وبـ عقائد تحررية أخرى. مثال واضح على ذلك كتاب جانين جاللينغ (J'annine Jobling Restless Readings 2002) فهي تبدأ بمشكلة التفسير في عدسة دعاة تحرير المرأة وتنتهي بعزيمة قوية على إنشاء مجتمع متفهماً للنص الديني.

آخر تطور في علم اللاهوت هو الذي يتقاطع بشكل كامل مع علم اللاهوت من تراثات دينية خاصة. هؤلاء العلماء التقليديون لهم عناوين منها «بارنيان أو التشيريين، أو الكاثوليك. من المنظرين لهذه الفرق كولن غانتون (Coln Gunton) وديفيد فورد(David Ford) في المملكة المتحدة وكلاهما بارتيان، وروبرت جسيل (Giséle Robert) (لوثراني) «وريتشارد جون نيهاوس» (Richard John Neuhaus) (كاثوليكي) وكل منها في الولايات المتحدة. وبما أن دقة الآلية أو الإلهام العقائدي تختلف بدرجة كبيرة بين اتجاه وآخر إلا أن الهدف العقائدي واحد: وهو إيضاح المصادر المتنوعة لمعرفة الإله بحيث تشكل شاهداً قيماً لطبيعة الإله ولعلاقة الإله بالموجودات.

هذه المجموعة الأخيرة من علماء اللاهوت لها أهمية كبرى لأنها الأقرب إلى الاعتقادات التي عليها الناس في دور العبادة. فاعتقادات جاك داريدا (Jacques Derrida) المتالية لا أهمية لها على مستوى التحديات التي يواجهها العالم في إرشاد الناس. كما الحال مع داريدا فإن الكثير من علماء الدين لا أثر أو نفوذ لهم في واقع حياة المسيحيين.

ومن هذه الزاوية فإن أعاظم علماء القرن العشرين هم الانكليز:«سي.أس لويس Clive Staples

«Lewis»، «جون باكر John Packer » و«جون ستوت John Stott» أيضاً. يصف «مارك نولMark Noll» هذه الظاهرة:

«هناك حالة خاصة لا بد من ذكرها. في النصف الثاني من القرن العشرين كان الكاثوليكي الألماني هانس كونغ (Hans Kung) والأنغلكاني التبشيري جون.ر.و ستوت (John R.W Stott).من أوسع وأشهر كتَّاب العلوم الدينية. هذا النمط في التأثير الكبير لعلماء الدين في دول أخرى في الساحة الأميركية قد مهَّد له العالم الإنكليزي ج.ك. تتسيسترتون (G.K Chesterton) في بداية القرن العشرين. هذا النمط ما زال مستمراً إلى الآن والواقع الأميركي بالكتابات الدينية لـ أوكسفورد س.أس. لويس (Lewis) (Oxford don C.S) يستشهد بقوة على ذلك». (نول 2002 ص 190 - 191).

من ستوت (Stott) (الداعية) إلى لويس (Lewis) (مدرس اللغة الإنكليزية)، هؤلاء أشخاص كان لهم تأثير كبير في الحياة الدينية للمسيحيين. الواقع إن قراءة كتب هؤلاء كان له أكثر كبير في الحياة الدينية. ومن ناحية أخرى لم يستطع أساتذة العلوم الدينية في الجامعات أن يكون لهم أي أثر كـ «ستوت» و«لويس».

والحقيقة الصادمة أن هناك هوة شاسعة بين مستجدات عالم الأكاديميا من جهة ونظيريتها في الكنيسة من جهة أخرى، وما النجاح العظيم لكتاب (Left Behind) إلا دليل على ذلك. حتى عام 2005 إن سلسلة الكتب هذه باعت أكثر من ستين مليون نسخة والناشرون أعلنوا أنّ (Desecration) كان الكتاب الأكثر مبيعاً بين الكتب التي هي من عالم الخيال في عام 2001 متخطياً بذلك المكانة الأولى التي احتكرها جون غريشام (John Grisham) في السنوات السبع الأخيرة. وهذه الكتب تُقْرأ وتتداول وتدرس والنقاشات حولها على شبكة التواصل العالمية أكبر من أن تحصى. والكتب هذه هي الشغل الشاغل للمسيحيين حول العالم. هذه الكتب تعطي صورة خيالية لنهاية العالم.

جذور هذه الصورة مستوحاة من النظرة اللاهوتية للفناء منذ الآف السنين وهي تصور الحدث العظيم حيث يختفي خلالها الملايين من المسيحيين بصورة غامضة يليها سبع سنوات من الفتن تؤدي ذروتها للمعركة الكبرى (Battle of Armageddon). تبدأ هذه الأحداث في عالمنا الحاضر في منتصف رحلة ليلية عبر المحيط الأطلسي لطائرة بوينغ 747 من شيكاغو إلى لندن. يخيم السكون داخل الطائرة إلى أن تعكره امرأة عجوز حين تكتشف اختفاء زوجها ثم يشكو ركاب آخرون بأن ذويهم أيضاً من المفقودين وليس لهم أثر إلا ثيابهم التي كانوا يرتدونها. واختفاء هؤلاء من على متن الطائرة ما هو إلا جزء من اختفاء الملايين من الناس بصورة مفاجئة. هذا الحدث

العظيم ما هو إلا نداء الكنيسة للعالم أجمع لإنقاذهم من العقاب الإلهي في الفتن الآتية. عنوان أول كتاب من السلسلة هو (Left behind) تلاه (Tribulation Force) ثم نيكولاي Nicolaiثم حصاد الروح (Soul Harvest) ثم Apollyon ثمِ Assassins ثم (Undulling (The ثم (The Mark) ثم (Desecration) ثم (The Remark) ثم (Armageddr) وآخرها كان (Gloriais Appearing) (التجلي الأعظم). بعدما شهدنا التأثير العظيم لهذه الموسوعة الخيالية يمكننا القول إنّ الإيرلندي جون نيلسون داري هو من أكثر علماء الدين تأثيراً وأهمية في القرن التاسع عشر وهو صاحب فكرة تغيير الأحوال بتغيير الأزمان وهذه الفكرة بعينيها حددت إطار هذه الشبكة المعقدة لاعتقادات الناس بـ الكارثة الكبرى والفتن والقضاء الأخير ما زال تأثير داربي كبيراً في الكنيسة حتى يومنا هذا ولكن معظم علماء الدين لم يسمعوا به ناهيك عن قراءة كتبه. وهذا مثال واضح للشرح القائم بين الأكاديميين والعامة من المؤمنين. وعلى الأرجح فإن هذا الشرح بين اللاهوت في الأوساط الأكاديمية واللاهوت عند الناس كافّة سيزداد اتساعاً. مؤرخ الدين الأميركي فيليب جنكنز (Philip Jenkins) يدون ذلك الذي انتبه إليه الكثيرون: بقوله: الكنيسة تتجه جنوباً (التعبير أميركي يوحي باتباع الاتجاه المعاكس) يعرض في مقدمة كتابه «المملكة المسيحية القادمة» إحصائيات مثيرة (جنكنز 2002). يقول جنكنز (Jenkins) مع بداية هذا القرن ما زال عدد المسيحيين في أوروبا يفوق عدد مسيحيي القارات الأخرى إلا إنه في عام 2025 ستكون الأرقام كما يلي:

ملياران وستّ مئة مليون مسيحي، 633 مليوناً منهم يقطنون في أفريقيا، وست مئة وأربعون مليوناً يقطنون أميركا اللاتينية، وأربعمئة وستون مليوناً في آسيا، و555 مليوناً في أوروبا وبذلك تنحدر أوروبا إلى المركز الثالث وبذلك سيكون التنافس على لقب القارة الكبرى للمسيحية بين أميركا اللاتينية وأفريقيا. وبحلول ذلك عام ستكون الأهمية الكبرى بأن هاتين القارتين معاً ستكونان مسكناً لأكثر من نصف مسيحيي العالم. وبحلول عام 2050 سيكون خمس المسيحيين في العالم من الشعب الأبيض. وقريباً ستكون عبارة "مسيحي أبيض" غير مألوفة ومثيرة للدهشة كقول أحدهم «سويدي بوذي».

قد يوجد شخص بهذه الصفة ولكن الغرابة في الوصف والخروج عن المألوف هو المطلب. جينكنز (2002 ص3) من الصعب تحديد دقة التأثيرات لهذا التجديد أو الاتجاه في تشخيص العمل العقائدي. ولكن يمكننا القول بثقة إنّ التأثير سيكون كبيراً جداً وإنّ سلسلة الكتب (Left behind) المذكورة آنفاً ستجذب المزيد من القراء نابذةً بذلك التقدم الأكاديمي إلى دائرة التهميش.

Bibliography

1. Bellah، Robert. “Civil Religion in America، ” Daedalus 96 (1967): 1–21.

2. Byrne، Peter، and Peter Clarke. Definition and Explanation in Religion. Basingstoke: Macmillan، 1993.

3. Davies، Paul. God and the New Physics. London: Penguin Books، 1983.

4. Dawkins، Richard. Letter to The Independent، March 20، 1993، reprinted in A World Religions Reader، ed. Ian Markham. Oxford: Blackwell، 2000. pp. 22–3.

5. Douglas، Kelly Delaine Brown. “Womanist Theology: What Is its Relationship to Black Theology?” in Black Theology، eds. James H. Cone and Gayraund S. Wilmore. Maryknoll، NY: Orbis، 1993، pp. 290 –9.

6. Elford، R. John. The Pastoral Nature of Theology. London: Cassell، 1999.

7. Elford، R. John. The Ethics of Uncertainty: A New Christian Approach to Moral Decision-Making. Oxford: Oneworld، 2000.

8. Hick، John، ed. The Myth of God Incarnate. London: SCM Press، 1977.

9. Houlden، Leslie. “The Creed of Experience، ” in The Myth of God Incarnate، ed. John Hick. London: SCM Press، 1977، pp. 125–32.

10. Jenkins، Philip. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford University Press، 2002.

11. Jobling، J’annine. Restless Readings. Aldershot: Ashgate، 2002.

12. Jones، Gareth. Critical Theology. Cambridge: Polity Press، 1995. 210 ianmarkham

13. Kerr، Fergus. “Simplicity Itself: Milbank’s Thesis [1992]، ” reprinted in Theology and Sociology،

d. Robin Gill، new edn. London: Cassells، 1996، pp. 429–34.

14. Ledbetter، Shannon. "Vocation and Our Understanding of God، " Modern Believing 4 (2001): 8–49.

15. Lindbeck، George. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia: Westminister Press، 1984.

16. MacIntyre، Alasdair. "The Idea of a Social Science، " in Rationality، ed. Bryan R. Wilson. Oxford: Blackwell، 1970، pp. 112–30.

17. MacIntyre، Alasdair. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame، In: University of Notre Dame Press، 1988.

18. Markham، Ian. A Theology of Engagement. Oxford: Blackwell، 2004.

19. Marsh، Clive. Christianity in a Post-Atheist Age. London: SCM Press، 2002.

20. McFague، Sallie. Models of God. Minneapolis، MN: Augsberg Fortress Press، 1993.

21. Milbank، John. Theology and Social Theory. Oxford: Blackwell، 1990.

22. Nineham، Dennis. The Use and the Abuse of the Bible. London: Macmillan، 1976.

23. Noll، Mark A. The Old Religion in a New World. Grand Rapids، MI: Eerdmans، 2002.

24. Percy، Martyn. The Salt of the Earth: Religious Resilience in a Secular Age. Sheffield: Sheffield Academic Press، 2001.

25. Polkinghorne، John. Reason and Reality. London: SPCK، 1991.

26. Pui-lan، Kwok. Introducing Asian Feminist Theology. Sheffield: Sheffield Academic Press، 2000.

27. Segovia، Fernando F. "Aliens in the Promised Land: The Manifest Destiny of U. S. Hispanic American Theology، " in Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise، eds. Ada MaríaIsasi-Díaz and Fernando F. Segovia. Minneapolis: Fortress Press، 1996، pp. 15–44.

28. Spong، John Shelby. Why Christianity Must Change or Die. San Francisco HarperSanFrancisco، 1998.

29. Stuart، Elizabeth. Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships. London: Mowbray، 1995.

30. Swinburne، Richard. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press، 1979.

31. Volf، Miroslav. Work in the Spirit: Toward a Theology of Work. New York: Oxford University Press، 1991.

32. Ward، Keith. Reason and Revelation. Oxford: Oxford University Press، 1994.

33. Ward، Keith. Religion and Revelation. Oxford: Oxford University Press، 1996.

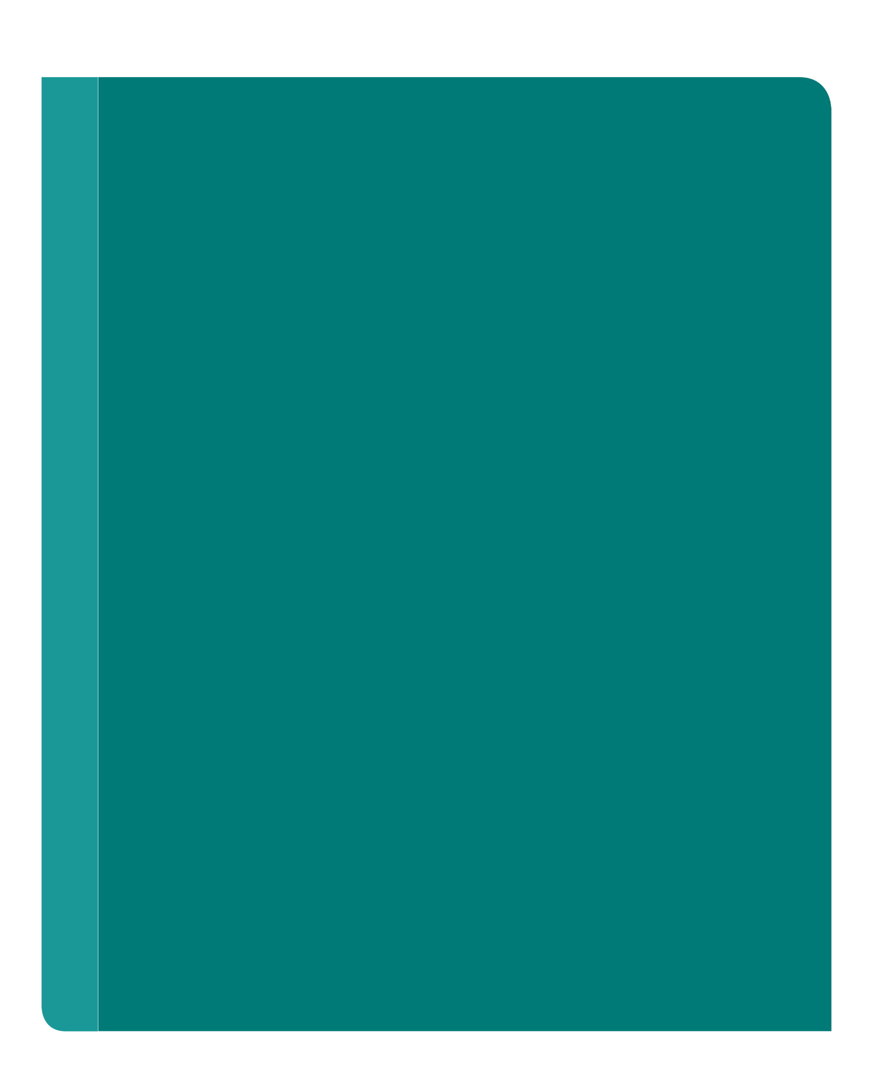
34. Winch، Peter. The Idea of a Social Science. London: Routledge and Kegan Paul، 1958

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Mérite d'être mentionné que ce domaine en particulier était un thème exceptionnel dans les études de Haeri. D'ailleurs, une partie de ses œuvres et conférences est riche par des mesures approfondies développées par les études et les recherches comparées sur la philosophie pratique.

Dans le chapitre "textes repris" on vous a choisi dans ce numéro un texte moral du philosophe Walter Stace intitulé: "Dieu et finalité du monde" où Stace parle du système moral comme fin suprême de la société humaine.

Dans cet article on trouve une leçon approfondie de trois supports dans le système intellectuel de Stace: Dieu, finalité du monde et son système moral.

Dans le chapitre "le monde des notions" on expose la notion "théologie" évoquée par le prêtre britannique Ian Markham. Son article est intitulé: The blackwell Companion to the Study of Religion.

L'étude souligne les multiples méthodes d'utilisation du terme théologie, et se met à développer cette science dans le cadre du christianisme tout en indiquant quelques éléments d'autres religions liées à cette même science.

Cet article suscite un point exceptionnel en parlant de la biographie de Baader qui a réfuté le cogito de Descartes et a neutralisé ses effets logiques sans que sa philosophie prend sa trajectoire effective dans la modernité occidentale, la cause réside peut-être dans la critique radicale de Baader des valeurs de la modernité, notamment leur aspect sécularisté et athéiste.

Le trait paradoxal de la personnalité de ce philosophe serait qu'il a produit son système de compréhension de l'existence autrement que celui des pères de la philosophie moderne. Suite au cogito de Descartes (Je pense donc je suis), il replique: je suis pensé par Dieu, donc je pense et je suis".

Dans le chapitre "Mountada al-Istighrab" on lit un débat intitulé: Does God Exist? William Lane vs. Peter Millican.

Ce débat a eu lieu à l'Institut de Philosphie à l'Université de Bermengham – Royaume Uni. Il porte sur une question ancienne et nouvelle à la fois dans la théologie et la philosophie, à savoir le débat sur la question de l'existence de Dieu.

Les deux discuteurs sont William Lane Craig, professeur et théologien américain, et Peter Millican, professeur de philosophie à l'Université d'Oxford. Le débat est dirigé par Carl Chinn, historien et écrivain chargé par l'administration de l'université de remplir cette tâche épistémologique laborieuse.

Dans le chapitre "Nous et l'Occident", le directeur du Centre Islamique des Recherches Stratégiques et le président de la rédaction de la revue trimestrielle "Istighrab" sayyed Hachem al-Milani expose les thèses du philosophe musulman Mahdi Haeri al-Yezdi sur la philosophie pratique entre Orient et Occident.

Cette étude traite ce qu'on a convenu d'appeler la philosophie pratique comme un des principaux problèmes épistémologiques contemporains. L'espace épistémologique adopté par le chercheur pour décrire sa démarche se réfère aux thèses de Haeri dans le domaine philosophique cité.

"Les arguments de la cosmologie – étude comparée entre les deux visions: occidentale et islamique", est le titre de l'étude présentée par Hamid Reda Ayat-Illahi, professeur de philosophie à l'université de Tabatabaei – Iran. Le chercheur s'y intéresse à l'analyse de la signification de l'argument cosmologique au cours de l'histoire du trajet de la cosmologie et fait ressortir ses détails à la lumière de trois courants fondamentaux. Il précise les jalons de la cosmologie à lumière de la pensée grecque et les thèses de St. Thomas d'Aquin et Leibnitz; il évoque ensuite ses caractéristiques dans chacun de ces trois courants et indique ses grands éléments centraux dans la philosophie islamique, et évoque les aspects de différence de sa thèse au sein des deux écoles philosophiques, islamique et occidentale, surtout du point de vue de ses éléments constitutifs philosophiques. Il fait également une étude critique sur l'argument cosmologique et évalue cette critique selon l'argument de la contingence et celui de la nécessité.

Le penseur iranien Mohamad Hassan Quaramalaki écrit une étude intitulée "les soupçons des athéistes – la critique rationnelle de "l'irrationalité" de l'athéisme". Cet article vise à développer un système épistémologique qui examine d'une part les arguments rationnelles et logiques de l'existence de Dieu, et traite d'autre part certains soupçons qui sont posés autour de ces arguments par les athéistes et les sceptiques; il prouve ensuite que la croyance de l'existence de Dieu s'harmonise totalement avec le jugement de la raison et la nature humaine, en sorte qu'elle peut être prouvée par les arguments philosophiques et naturels qui ont la possibilité de réfuter tout soupçon posé par les sceptiques et les athéistes. Les soupçons minces auxquels ces derniers restent fidèles ne peuvent résister devant ces arguments irréfutables, et n'arrivent pas à trouver aucun défaut dans ses significations.

Dans le chapitre "le témoin", on a choisi pour ce numéro une lecture de la biographie du philosophe de la morale Franz von Baader, celui-ci est spécialisé dans la philosophie islamique et enseigne dans les universités allemandes.

Jean Robert Dominique écrit un article intitulé: "Dieu, fondement ultime du vrai scientifique". Il y examine la nature de l'acte scientifique et les problèmes d'ordre philosophique qu'il pose. De plus, l'article traite un ensemble de problèmes épistémologiques liés au débat sur la science et la divinité. Ensuite, il constate par référence aux conclusions logiques que Dieu est le fondement ultime du vrai scientifique.

Le chercheur égyptien Ghidan sayyed Ali écrit un article intitulé: "L'athéisme épistémologique – exemple David Hume". Il procède à une approche de l'espace épistémologique de l'athéisme. Il se met à développer les structures philosophiques et théoriques de ce qu'il appelle athéisme épistémologique dont les premiers jalons ont apparu au XVII siècle.

Pour enraciner cette démarche et décrire ses jalons, l'auteur a fait des idées du philosophe anglais David Hume un objet de son entreprise. Il note ainsi des remarques critiques sur le système philosophique de Hume...

"La critique occidentale de l'athéisme", est le titre de l'article rédigé par Imad-Dine Abderrazzak, un chercheur en philosophie moderne à l'université Beni-Suif (Egypte). Cette étude fait ressortir le phénomène de l'athéisme occidental dans ses stades anciens et contemporains, et montre les trajectoires suivies par le processus critique de l'athéisme chez des philosophes et penseurs qui ont enrichi les temps de la modernité par leurs réalisations, et ont contribué à une discussion qui est encore effective jusqu'aujourd'hui.

Le chercheur syrien Nabil Ali Saleh décrit une approche critique du contenu intellectuel du phénomène d'athéisme tel qu'il est né en Europe moderne. Cet article traite le thème de l'athéisme comme phénomène historique dans la pensée occidentale, et essaie de préciser les raisons objectives et subjectives qui ont conduit à la naissance de ce phénomène. En vue d'atteindre cette fin, le chercheur procède à une approche critique du contenu intellectuel de l'athéisme, et les lacunes logiques qui décrivent son système épistémologique au niveau historique et philosophique.

vie humaine et leurs connexions avec la dimension métaphysique. Le chercheur construit son étude sur la clarification des significations de la divinité selon les conceptions et définitions apportées par les différentes religions et philosophies. Ensuite, il se met à enraciner ses idées sur la nullité des fondements adoptés par les athéistes pour justifier leurs conceptions.

"L'athéisme en Occident.. une philosophie de l'existence ou espoir utopique", tel est le titre de l'étude présentée par le chercheur algérien Cherif-Eddine ben Douba. Cette étude examine les racines du phénomène athéiste né en Occident, et montre ses déterminations intellectuelles et culturelles, et s'il constitue une vision philosophique de l'existence ou bien un simple espoir utopique.

D'ailleurs, il montre dans le contexte de son étude la différenciation du concept de l'existence entre les conceptions élaborées par la philosophie grecque à partir d'Aristote et ce que la philosophie occidentale a proposé dans ce domaine.

Dans "l'échec du système moral en Occident", le chercheur américain Robert Delfino de l'université St. John's, traite deux convictions fondamentales chez les philosophes de l'athéisme en Occident, comme Richard Dawkins et Sam Harris. La première est le scientisme qui considère que la science seule est capable de nous fournir un savoir absolu et authentique de la réalité. La deuxième est le naturalisme métaphysique, qui dénie l'existence d'êtres surnaturels. L'auteur de l'article souligne le naturalisme métaphysique agréé par les nouveaux athéistes et autres naturalistes, et vise à répondre à la question suivante: le naturalisme métaphysique peut-il fournir un fondement suffisant pour les valeurs morales objectives? L'auteur répond par "non", et se débat sur les problèmes réels dans l'explication naturaliste du fondement de la morale.

Dans le chapitre "cercles de débat" on expose un ensemble d'articles sur l'athéisme et les débats qui traitent ce sujet en Occident et dans le monde arabo-musulman. Ainsi, ils sont exposés:

islamique. Le chercheur essaie dans ce domaine de pratiquer la sagesse occidentale sur la sagesse orientale et les méthodes d'argumentation répandues chez les philosophes de deux pôles; il aboutit après la comparaison et la pratique à la compréhension de l'harmonie entre les deux sagesses au niveau des prémisses et résultats, et à l'élimination de la dualité supposée qui s'est fixée dans beaucoup d'esprits sous divers titres tels que la modernité et la pré-modernité et la post-modernité.

Sous le titre "l'homme réduit", le chercheur libanais Hadi Kobeyssi examine le spectacle culturel et intellectuel en Occident, et évoque les querelles intellectuelles entre la croyance et l'athéisme durant les temps de la renaissance à partir du XIII e siècle où elles aboutissaient à une victoire suprême de la sécularisation contre le pouvoir théologique de l'Eglise. Néanmoins, il souligne que cette victoire réalisée par le sécularité décisive contre le christianisme occidental revient à l'individu et au groupe par un sentiment de fission entre le besoin de la technique et ses évolutions d'une part, et la nécessité d'une satisfaction par le Transcendant spirituel d'autre part.

Le théologien irlandais Alister McGrath écrit un article remarquable: l'évolution a-t-elle éliminé Dieu? Il s'agit d'une controverse théologique et philosophique sur les idées de Dawkins, qui pose des interrogations sur son rationalisme intellectuel et les fondements de ses démonstrations. Il est évident, comme le montre l'auteur de l'article, que l'athéisme de Dawkins est lié étroitement à sa connaissance et sa pensée profonde, et il manque de fondements argumentatifs du fait qu'il défend la méthodologie scientifique.

Le chercheur égyptien Mohamad Othman khecht écrit un article intitulé: "Des lacunes dans le mur de l'athéisme – prise de conscience du dieu, de la conception islamique à la conception occidentale". Cet article révèle les points de faille méthodologique dans l'architecture théorique de la réflexion athéiste, et montre par la présentation analytique historique ce que le chercheur nomme lacunes dans le mur de l'athéisme en raison du défaut méthodologique de la compréhension des vérités réelles de la

civilisations, ou du point de vue de la réfutation de cet esprit occidental de la dimension spirituelle et croyante dans la vie de l'homme.

Quant au deuxième entretien, il a lieu sous un titre problématique et remarquable: "Le cerveau a-t-il créé Dieu ou Dieu a-t-il créé le cerveau?". Deux professeurs spécialisés dans la philosophie et la sociologie de la religion ont contribué à ce dialogue qui a eu lieu au Centre Culturel de Montréal. Le premier est Georges Helal, professeur de philosophie à l'université de Montréal, le second est Yanick Villedieu, journaliste et animateur de programmes à la Radio Canadienne. La présentation globale de l'entretien est dirigée par le professeur de philosophie de science Joseph Arthur Bergeron. Mérite d'être mentionné que cet entretien a lieu sous les auspices de la direction du Centre Culturel de Montreal-Canada le 28 octobre 2010.

Au "Dossier" on lit un ensemble d'études arabes et étrangères sur l'athéisme. Elles sont exposées comme suit:

"Illusion de Dawkins", c'est le titre d'un chapitre d'un ouvrage rédigé par deux chercheurs britanniques, Alister McGrath et Joanna Collicutt McGrath.

Ils traitent les thèses de Dawkins qui a été une tempête dans le domaine de la réflexion athéiste. Indépendamment de la profondeur de ses thèses proposées dans ce domaine et leur importance, Dawkins a pu se faire remarquer en procédant à la fantaisie dans l'exposition de ses idées, notamment parmi les jeunes et les milieux académiques en Europe et aux Etats-Unis.

Cette étude comporte une controverse sur les idées de Dawkins, notamment celles de son ouvrage célèbre "Illusion de Dieu" (Pour en finir avec Dieu)

Le penseur iranien mahdi al-Haeri al-Yazdi a écrit une étude intitulée "L'argument existentialiste de l'existence de Dieu". On y lit une comparaison entre les études de la science divine dans la philosophique occidentale, et la sagesse divine orientale notamment la philosophie

Sommaires de la cinquième édition

Le numéro 7 de la revue trimestrielle Istighrab est consacré pour éclairer sur la critique du phénomène de l'athéisme dans le monde moderne. Ce phénomène est traité en s'appuyant sur sa référence philosophique, épistémologique et scientifique.. Cela s'effectue par un nombre de ses grands penseurs contemporains comme Richard Dawkins et Sam Harris et autres, qui ont nié la croyance religieuse sous prétexte que la raison humaine et la science qu'elle produit peuvent répondre aux mystères de l'univers.

Le numéro comporte des études et articles de penseurs occidentaux et du monde arabo-musulman, qui s'arrangent selon les chapitres de la revue comme suit:

Dans l'Editorial, le Rédacteur en chef a rédigé un article préliminaire: Le déclin de l'athéisme et son incohérence. Il y expose les racines philosophiques et intellectuelles de la pensée athéiste occidentale, en citant le rôle que la modernité a joué pendant cinq siècles dans la théorisation de la sécularisation et l'anti-religion.

Au chapitre "Entretiens"

On lit un entretien avec le penseur égyptien Mostapha Nachchar, effectué par le chercheur iraquien Amer Abed Zaid al-Waeli. L'entretien porte sur le thème principal de ce numéro: l'athéisme, ses déterminations et ses apparences en Occident et au monde arabe. Les questions s'étendent pour concerner ce qui est personnel et épistémologique, ainsi que ce que posent les thèmes de la discussion dans les champs intellectuels et épistémologiques différents.

L'entretien avec le professeur Nachchar comporte des lectures critiques sur l'aspect exclusif et racial de l'esprit moderniste occidental, que ce soit du point de vue de la domination sur les autres peuples et

Table des matières

prominent modern epistemological dilemmas. The epistemological range which Sayyed Al-Milani relies upon in clarifying his effort is the theses of Ha'eri Yazdi in the aforementioned philosophy.

It is worth noting that 'Ulama Yazdi Ha'eri gave this particular domain exceptional attention. Several of his works and speeches are full of in-depth procedures of studies and comparative researches concerning applied philosophy.

In the section "Recovered Texts", we have chosen a text by the moralist philosopher Walter Stace entitled "God and the Purpose of the World" where he discusses the moral system as the highest purpose of human society.

This essay by Walter Stace represents a deep study of three principles in his system of thought: God, the purpose of the world, and its moral system.

In the "Concepts" section, we present the concept of "theology" as demonstrated by the British priest Ian Markham in "The Blackwell Companion to the Study of Religion".

This study sheds light on the various usages of the term "theology", and then elaborates on this discipline in Christianity with reference to some correlated matters in other religions.

German moralist philosopher Franz von Baader written by Roland Pietsch, an expert in Islamic philosophy and an instructor in German universities.

This essay represents an exceptional attempt to discuss the biography of Franz von Baader who refuted the Cartesian Cogito and abolished its logical effects. Nonetheless, his philosophy did not take its actual course in Western modernity, and the reason might be the radical nature of Baader's criticism of the values in modernism-especially its worldly and atheistic aspect.

The distinctive feature in Baader's personality might be his establishment of a system to understand existence in a way which differs from the forefathers of modern philosophy. In his reply to the Cartesian Cogito "I think therefore I am", he says: "I am thought (by God); therefore I think and I am".

In "The Forum of Al-Istighrab" section, we read a debate entitled "Does God Exist?" between William Lane Craig and Peter Millican. This debate occurred at the Philosophy Institute at Birmingham University in the United Kingdom, and it revolves around an old-new issue in theology and philosophy: the debate concerning God's existence.

The debaters are Professor William Lane Craig, an American philosopher and theologian, and Professor Peter Millican, a philosophy instructor at Oxford University. The university administration assigned the difficult epistemological task of chairing this debate to the historian and writer Carl Chinn.

In the section "The West and Us", Sayyed Hashem Al-Milani, the Director of the Islamic Center for Strategic Studies and the editor in chief of the periodical "Al-Istighrab", presents the theses of the Islamic 'Ulama and philosopher Mehdi Ha'eri Yazdi concerning applied philosophy in the East and West.

This study approaches applied philosophy as one of the most

objective and subjective causes which led to the emergence of this phenomenon. To achieve this purpose, the writer works at applying a critical approach to the ideological content of atheism and the logical gaps which envision its epistemological system at the historical and philosophical levels.

"Cosmological Proof-A Comparative Study between Western and Islamic Perspectives" is the title of the study which the professor of philosophy at the University of Tabtaba'i in Iran Hamid Reza Ayatolahi presents. In this essay, he analyzes the significance of cosmological proof in its perfective course throughout history. He sheds light on its details according to three main trends: Greek thought and the theses of the two Western intellectuals Thomas Aquinas and **Gottfried** Wilhelm **Leibniz. He** then mentions the properties of each of these three trends. The writer refers to the main elements he adopts in Islamic philosophy and then states the differences between his presentation in the Islamic and Western schools of thought, especially in terms of his philosophical fundamentals. He also conducts a critical study on cosmological proof and evaluates this criticism on the basis of the proof of contingency and necessity.

Under the title: "The Doubts of Atheists: The Rational Criticism of the 'Irrationality' of Atheism", the Iranian intellectual Muhammad Hassan Karamalki aims to develop an epistemological system which explores the rational and logical proofs for the existence of God on one hand, and on the other hand tackles some doubts which atheists and skeptics have proposed against these proofs. He then confirms that belief in His existence is in complete harmony with the mind and human instinct, and that His presence might be proved by philosophical and instinctive evidence which has the capacity to refute every doubt which skeptics and atheists bring forth. The weak doubts which they cling to can't hold their ground in the face of the irrefutable proofs on God's existence nor can they find fault in any of its denotations.

In the section "The Witness", we have chosen the biography of the

inherent in the naturalist explanation of the basis of morality.

In the section "Circles of Controversy", we have published a group of essays on atheism and the controversies around it in the West and the Arab and Islamic Worlds. They are as follows:

Under the title: "God: The Final Foundation for Scientific Truth", Jan Dominique Robert discusses the nature of scientific activity and the philosophical dilemmas which it presents. He also considers a group of epistemological problems related to the debate on science and divinity and -depending on logical inferences- he concludes that God is the Final Foundation for scientific truth.

In the essay "Epistemological Atheism- David Hume as an Example", the Egyptian researcher Ghaydan Al-Sayyed Ali uses the epistemological approach to atheism where he develops the philosophical and theoretical premises of what he calls the "epistemological atheism" whose first features appeared in the seventeenth century.

In order to establish this endeavor and to clarify its features, the writer grounded his effort on the thought of English philosopher David Hume in addition to stating a number of critical notes on his philosophical system.

"Western Criticism of Atheism" is the title of the essay presented by the academician and researcher in modern philosophy in the University of Beni Suef in Egypt, Imad Al-Din Abd Al-Razzak. This study sheds light on the old and modern phases of the phenomenon of atheism in the West. It also clarifies the courses upon which the process of criticizing atheism proceeded at the hands of philosophers and intellectuals who enriched modernity with their accomplishments and contributed to the discussion whose effects remain to this very day.

The Syrian researcher Nabil Ali Saleh has a critical approach to the ideological content of the phenomenon of atheism as it emerged in modern Europe. His essay discusses atheism as an historical phenomenon in Western thought, and it attempts to clarify the

In his essay, "Gaps in the Atheism Wall: Awareness of God in the Islamic Sense and the Western Sense", the Egyptian researcher Muhammad Othman Al-Khasht uncovers the methodological fractures in the theoretical structure of atheist thought. Through historical and analytical presentation, the writer shows what he calls the "gaps" in the wall of atheism which have arisen due to the methodological flaw in comprehending the facts of human life and their connection to the transcendental aspect. He also bases his essay on the clarity of the meanings of divinity in the conceptions and definitions of religions and philosophies. He then delves into establishing his idea on the falsity of principles which atheists depend on for justifying their perceptions.

"Atheism in the West: A Philosophy of Existence or a Utopian Wish?" is the title of the study written by the Algerian researcher and academician Sharif Al-Din bin Dube. This essay explores the roots of the atheism phenomenon which emerged in the West, shows its intellectual and cultural causes, and clarifies whether it represents a philosophical view toward existence or merely a utopian wish. He also brings to light the distinction in the concept of existence as founded by Greek wisdom through Aristotle, and as presented by Western philosophy in this domain.

Under the heading "The Failure of New Atheism Morality", the American researcher Robert Delfino of St. John's University tackles two main convictions held by Western atheist professors such as Richard Dawkins and Sam Harris. The first conviction is "scientism" which considers that science alone is able to provide us with complete and reliable knowledge of reality. The second is metaphysical naturalism which denies the presence of transcendental entities. In this essay, the writer focuses on metaphysical naturalism which is accepted by new atheists and other naturalists, and aims to answer the following question: Can metaphysical naturalism provide a sufficient basis for objective ethical values? The writer clarifies that the answer is in the negative and then discusses a number of serious dilemmas

in this domain, he was able to take center stage due to the “fantasy” which he relied upon in developing his ideas, especially among youth and academic circles in Europe and the United States.

This study involves debating Dawkins’s ideas, especially those which have appeared in his famous book: “The God Delusion”.

In his essay entitled “The Existentialist Proof for God’s Existence”, the Iranian intellectual Mehdi Ha’eri Yazdi compares between theological themes in Western philosophy and Eastern divine wisdom, especially Islamic philosophy. In this field, he attempts to apply Western philosophy to Eastern philosophy and the methods of reasoning used by philosophers in the two domains in order to reach –after comparison and application- an understanding of the degree of compatibility between the two in their preludes and outcomes, and to lift the presumed duality which had become rooted in the minds of many individuals under different headings such as modernity and pre/post modernity.

Under the title “Man Reduced”, the Lebanese researcher Hadi Kobaisy presents the cultural and intellectual scene in the West and touches on the intellectual debates between faith and atheism throughout the Renaissance- starting from the 13th century A.D. which brought forth a great victory for secularism and mundane over the theological authority of the Church. He indicates that this triumph which strict mundane achieved over Western Christianity had reverberations on the individual and society due to the sense of division between the need for technology and its developments and the need to be fulfilled through spiritual transcendentalism.

The Irish theologian Alister McGrath’s essay entitled “Has Science Killed God?” represents a theological and philosophical debate of Dawkins’s ideas and poses questions concerning his intellectual rationality and the grounds of his elucidations. As the writer states, it is clear that Dawkins’s atheism is firmly connected to his obstructed knowledge and ideology, and that he lacks the basic evidence to be a defender of scientific methodology.

West and the Arab world. The manifestations questions proceed to include personal and epistemological matters, in addition to topics of discussion in various intellectual and epistemological domains.

The interview with Professor An-Nashar includes critical readings concerning the racial and exclusivist aspect of the modern Western mentality whether at the level of dominance over other nations and civilizations or at the level of its repudiation of the spiritual and religious dimensions of human life.

As for the second interview, it comes under a paradoxical and interesting title: "Has the Brain Created God, or Has God Created the Brain?" (Le cerveau a-t-il créé Dieu, ou Dieu a-t-il créé le cerveau?) Two professors specialized in Philosophy and Sociology of Religion took part in this interview in the Montreal Cultural Center in Canada. The first professor is George Helal, the instructor of philosophy in the University of Montreal, while the other is Yanick Villedieu, a journalist and a show host on Canadian radio. The general presentation of the interview was carried out by Professor Joseph Arthur Berjiron, a researcher in the philosophy of science. It is worth noting that this interview was sponsored by the administration of the Montreal Cultural Center in Canada on the 28^{th} of October 2010.

"We and the West"

In the section dedicated to the main topic, some Arab and foreign research works on atheism appear as follows:

"The Dawkins Delusion": A chapter derived from the book by the two British researchers Alister McGrath and Joanna Collicutt McGrath.

The two authors discuss Dawkins's theses which have presented an ever-blowing storm in the field of atheist thought. Regardless of the depth and importance of the theses which Dawkins advanced

Summary of the Research and Essays Included in the 7th Issue of "Al-Istighrab"

This seventh issue of the periodical "Al-Istighrab" focuses mainly on clarifying and offering a critique on the phenomenon of atheism in the modern world. This phenomenon has been treated tackled on the grounds of its philosophical, epistemological, and scientific frame of reference according to a number of contemporary atheists such as Richard Dawkins, Sam Harris, and other individuals who have rejected faith under the pretext that the human mind and the knowledge it produces are able to present answers to the secrets of the universe.

This issue includes research and essays by intellectuals from the West and from the Arab and Islamic worlds. The sections of this periodical are as follows:

In the foreword under the heading: "The Decline and Collapse of Atheism", the Senior Editor presents the philosophical and intellectual roots of atheist thought in the West and indicates the role which modernism has played throughout five centuries in theoretically promoting secularization and opposition to religion.

In the interview section, the Iraqi scholar 'Amer Abd Zayd Al-Wa'eli conducts an interview with the Egyptian intellectual Mustafa An-Nashar. It centers on the case which is relevant to this issue's main topic concerning atheism, its causes, and its in the

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

7

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 7 - 3rd Year - 1438 H - Spring - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.7 - 3rd Year 1438H. Spring - 2017

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.7 - 3rd Year - 1438 H - Spring - 2017

الأسعار

الإمــارات (30 درهــم) ـ الأردن (2 دينــار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيــه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)
الصومــال(3500 شــلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلســطين (3 دولار) مــصر(15 جنيــه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

ISSN: 2518 - 5594



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com